舍斯托夫文集

张冰 主编

第9卷


Лев Шестов

КИРГЕГАРД И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

旷野呼告

——克尔凯郭尔与存在哲学

方珊 李勤 译

商务印书馆
The Commercial Press

http://www.cp.com.cn



商务印书馆官方微信


ISBN 978-7-100-16622-5

定价：38.00 元

舍斯托夫文集 第卷

张冰 主编

КИРГЕГАРД И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ


Лев Шестов

旷野呼告

——克尔凯郭尔与存在哲学

方珊 李勤 译

商务印书馆 创于1897 The Commercial Press

2019年·北京

图书在版编目(CIP)数据

舍斯托夫文集.第9卷,旷野呼告/(俄罗斯)列夫·舍斯托夫著;方珊,李勤译.—北京:商务印书馆,2019
ISBN 978-7-100-16622-5

Ⅰ. ①舍… Ⅱ. ①列… ②方… ③李… Ⅲ. ①舍斯托夫—文集 ②克尔凯郭尔(Kierkegaard,Soeren 1813—1855)—哲学思想—研究 Ⅳ. ①B512.59-53 ②B534

中国版本图书馆CIP数据核字(2018)第215220号

舍斯托夫文集
第9卷
旷野呼告
——克尔凯郭尔与存在哲学
方 珊 李 勤 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北 京 通 州 皇 家 印 刷 厂 印 刷
ISBN 978-7-100-16622-5

2019年12月第1版 开本850×1168 1/32
2019年12月北京第1次印刷 印张 7⅞
定价:38.00元

《舍斯托夫文集》总序

列夫·舍斯托夫(Лев Исаакович Шестов, 1866—1938),原名耶古达·莱布·施瓦尔茨曼(Иегуда Лейб Шварцман),是伟大的俄国哲学家,存在主义主要代表人物和奠基者,白银时代俄国文化杰出代表之一。

20世纪俄国哲学被誉为给世界思想界的"一件礼物",而列夫·舍斯托夫是20世纪俄国哲学的"头把交椅"或"第一小提琴手"。在追溯俄国白银时代宗教哲学思想经由欧洲各国首都等侨居地城市向欧洲思想界渗透、逐渐被吸纳并与之产生深刻共鸣的全过程时,如果缺少了对于列夫·舍斯托夫思想的研究,那将是残缺不全的。列夫·舍斯托夫被称为20世纪"最伟大的俄国哲学家",对于世界哲学文学界产生了持续而又深远的影响。在欧洲,他是名副其实的"存在主义之父",同时早在生前就被公认为俄国文坛从象征主义问世以来所有俄国现代派的"祖师爷"和"思想前驱"。

1866年1月31日(俄历2月12日),舍斯托夫出生于基辅一个商人家庭,父亲伊萨克·莫伊谢耶维奇·施瓦尔茨曼(1832—1914)系大工厂主兼一级商人,母亲安娜·格里戈利耶夫娜(娘家姓什列伊别尔,1845—1934)系其父第二个妻子。其父所经营的

"伊萨克·施瓦尔茨曼布料公司"坐落于波多尔,以经营高质量的英国布料著称。该公司由施瓦尔茨曼夫妇创立于1865年。从1884年起,公司拥有该城最大的商店,从1892年起,公司在克列缅丘格(乌克兰城市)拥有分公司。

舍斯托夫的父亲系古犹太语文献专家、自由思想者,观点进步,视野开阔,思维开放。他想让孩子继承自己的家业,但在这个问题上也并不强求。列夫有两个弟弟、四个妹妹。列夫就学于基辅第三古典中学,但很快就被迫转学莫斯科,在莫斯科大学数学系学习,后转入基辅大学法律系。1889年以副博士学位从该校毕业。学位论文《论俄国工人阶级的状况》被严禁发表,并被莫斯科审查委员会销毁。为此而未能获得博士学位。

毕业后列夫在其父在基辅的公司里工作了几年,同时高强度地研究文学与哲学。但把商业和哲学结合起来并非易事。1895年他患了严重的神经紊乱症,翌年出国治病。此后其父的家族企业对这位思想家成了一种家族的诅咒:此后他还将不止一次中断心爱的工作,抛开家庭和孩子,回到基辅整顿被其父放任自流,又因两个弟弟缺乏规矩而变得松松垮垮的公司的秩序。

1896年列夫在罗马娶了正在该地学习医学的安娜·叶丽阿扎洛芙娜·别列佐夫斯卡娅为妻。两年后二人移居波恩。1898年回到俄国。

1898年舍斯托夫的处女作《莎士比亚及其批评者勃兰兑斯》出版。该书所勾勒出的问题后来成为贯穿这位哲学家全部创作的主题:对于人在世上的"定向"而言,科学认识具有一定的局限性和不足;一般理念、体系和世界观也会遮蔽我们直观美丽而又多样、

丰富而又真实的现实生活的眼睛;把具体感性的人类生活及其悲剧性放在前景中加以考察;不接受"规范标准"的、徒具形式的、强制执行的道德和普遍"永恒"的道德律令。

此书问世后,舍斯托夫紧接着发表了一系列著作和文章,分析俄罗斯作家——费·米·陀思妥耶夫斯基、列·尼·托尔斯泰、安·帕·契诃夫、德·谢·梅列日科夫斯基、费·索洛古勃——创作中的哲学内蕴。舍斯托夫在这些著作中进一步发展和深化了他在其处女作中提出的问题。在此期间,舍斯托夫结识了俄国著名的文化赞助人佳吉列夫,后者是他在《艺术世界》杂志的同仁。

1905 年舍斯托夫出版《无根据颂——非教条主义思维的一次尝试》,在莫斯科和彼得堡知识界引起异常尖锐激烈的争论,争论中出现的观点针锋相对,从欢呼雀跃到坚决否定,不一而足。这本书实际上是舍斯托夫的哲学宣言。按照舍斯托夫自己的说法,"……我的全部任务恰好在于要一劳永逸地摆脱任何种类的、被形形色色的、伟大和并不伟大的哲学体系的奠基人以如此莫名其妙的顽强精神所强加在我们头上的开端与终结"。

1915 年舍斯托夫婚前所生儿子谢尔盖·利斯托帕多夫战死。1917 年二月革命,舍斯托夫并不感到喜悦,尽管他永远都是专制政权的敌人。1920 年舍斯托夫携家离开苏维埃俄国,在瑞士逗留了不长时间后,于 1921 年定居法国直到逝世。

此时他在哲学上关心的课题是巴门尼德和普罗提诺、马丁·路德、中世纪德国神秘主义者、布莱兹·帕斯卡尔和巴鲁赫·斯宾诺莎、索伦·克尔凯郭尔,以及同时代哲学家埃德蒙·胡塞尔。舍斯托夫由此进入那个时代西方哲学界的核心精英圈,而和埃德

蒙·胡塞尔、克劳德·列维-斯特劳斯、马克斯·舍勒、马丁·海德格尔、乔治·巴塔耶等有密切交往。他还在索邦大学举办讲座和开设课程，内容涉及陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰以及整个俄罗斯哲学思想。舍斯托夫还对《路标》杂志(巴黎，1926—1928)的编辑出版提供了帮助，1925 年该刊第 1 期刊载了他的哲学论文《发狂的演说——关于普罗提诺的神魂颠倒》。

1938 年 11 月 19 日，舍斯托夫于巴黎的布瓦洛诊所溘然长逝。

舍斯托夫通常被人称为“反哲学家”：其主要追求是挣脱意识的束缚，因为意识——由公式和模式等理性抽象物构成的意识——既构成了世界的基础，也遮蔽了真正的现实。自明性即死亡和痛苦的自明性，是世界强加在人身上的。对人而言，这种自明性是在理性主义和人文道德中得以体现的。舍斯托夫没有沿着主流经典哲学家开辟的思辨大道前行，而是剑走偏锋，走了一条“灵魂中的漫游”式的哲学之路，为此他选择格言警句体和评论注释体进行写作。对于舍斯托夫来说，最重要的任务是从普遍必然判断这种幻觉的俘虏下挣脱出来，走向上帝。因此他为自己的哲学研究选择的对象是面对上帝的人——陀思妥耶夫斯基、帕斯卡尔、尼采、克尔凯郭尔——的经验(体验)。舍斯托夫完全被圣经的魅力所吸引，尤其是圣经中那些先知们以及使徒保罗。正是圣经以其向世界发出的挑战，以及上帝对这种挑战的回答证明，自明性是一种可怕的幻觉和骗局。“理性导向必然性，信仰导向自由”——这句话完全适合舍斯托夫自己的命题。

迄今为止，舍斯托夫的著作在俄罗斯国内外以各种欧洲语言

出版了有数十种之多。其中，俄罗斯出版的文集从上个世纪初至今，便有所选篇目多寡不等的数十种文集（多数为两卷本）。国际上出现最早的是法文版文集、德文版文集等。

在我国新时期以来的外国文学界哲学界，自从列夫·舍斯托夫的《在约伯的天平上》（我校董友先生译）、《开端与终结》、《旷野呼告》（方珊译）问世以来，在读书界产生了持续、持久、恒常的影响，包括上述译著在内的舍斯托夫的著作，在数十年间，持续不断地由多家出版社再版，成为读书界“学术类书籍的常销书”，也成为学术低迷、拜金至上时代的一个“思想的奇迹”。有鉴于此，对于舍斯托夫思想在20世纪俄罗斯和世界思想史中的意义与地位进行系统梳理和总结，编纂一部信实可靠的列夫·舍斯托夫文集，就成为当今学人对于我国外国文学和外国哲学研究界应该承担的一种责任和义务。

舍斯托夫著作在我国的翻译介绍，可以从以下简表中见一端倪。《在约伯的天平上——灵魂中漫游》（董友等译，生活·读书·新知三联书店，1989年第1版）；《旷野呼告》（方珊、李勤译，华夏出版社，1991年第1版；天津人民出版社，2009年版）；《开端与终结》（方珊译，云南人民出版社，1998年版）；《舍斯托夫集》（方珊编选，上海远东出版社，1998年初版；2004年第2版）；《以头撞墙》（陕西师范大学出版社，2003年版；天津人民出版社，2007年7月版）；《双头鹰文库》（方珊、张冰主编，共6本，华夏出版社，2001年版）；《舍斯托夫文集5卷本》（方珊主编，世纪出版集团上海人民出版社，2004年版，第1卷《钥匙的统治》，第2卷《在约伯的天平上》，第3卷《雅典与耶路撒冷》，第4卷《旷野呼告·无根据颂》，第

5 卷《思辨与启示》)；《雅典与耶路撒冷》(张冰译，云南人民出版社，1999 年版；世纪出版集团上海人民出版社，2004 年版)；《钥匙的统治》(张冰译，世纪出版集团上海人民出版社，2004 年版)；《旷野呼告·无根据颂》(方珊、张冰等译，世纪出版集团上海人民出版社，2004 年版)。

我们这个即将在商务印书馆出版的《舍斯托夫文集》，除以上已经翻译过的著作外，增补了最新发现的舍斯托夫著作 4 部：《莎士比亚及其批评者勃兰兑斯》《希腊哲学史讲演录》《伟大的前夜》和《唯凭信仰》。这几本书本人在 2015 年在莫斯科大学访学时全部购齐。目前，拟议中的《舍斯托夫文集》分为 13 卷。第 1 卷：《莎士比亚及其批评者勃兰兑斯》；第 2 卷：《托尔斯泰与尼采学说中的善》；第 3 卷：《陀思妥耶夫斯基与尼采》；第 4 卷：《无根据颂》；第 5 卷：《开端与终结》(文集)；第 6 卷：《伟大的前夜》；第 7 卷：《钥匙的统治》；第 8 卷：《在约伯的天平上》；第 9 卷：《旷野呼告》；第 10 卷：《雅典与耶路撒冷》；第 11 卷：《思辨与启示》(文集)；第 12 卷：《唯凭信仰》；第 13 卷：《希腊哲学史讲演录》。

舍斯托夫的著作在读书界享有广泛而又良好的声誉，这次中文版《舍斯托夫文集》的问世，必将引起广大读者的热情关注，欢迎广大读者对本文集的编纂和翻译提出宝贵意见以便今后修订。相信经由我们的努力，一定能使舍斯托夫和中国读者之间的“心桥”更加畅通无阻。

谨以此为序。

张冰

2018 年 6 月

本卷说明

《旷野呼告——克尔凯郭尔与存在哲学》为舍斯托夫成熟时期的代表作。舍斯托夫大约在1928年时知道了克尔凯郭尔，当时爱德蒙特·胡塞尔极力坚持要舍斯托夫读克尔凯郭尔。舍斯托夫在阅读克尔凯郭尔时，不仅发现他自己的许多思想观点与克尔凯郭尔有相同之处，而且也越来越对其思想深感兴趣。1932年，舍斯托夫在波旁大学讲授《陀思妥耶夫斯基与克尔凯郭尔》的课程，后来他又在宗教哲学学院作了题为《克尔凯郭尔的宗教-哲学思想》的报告。舍斯托夫在给一位朋友的信中说："没有一位哲学家像克尔凯郭尔那样与我所如此接近——据我所知，没有一个人曾像他那样，如此激情澎湃地、奋不顾身地到《圣经》里去寻找这些问题的答案。他从黑格尔和古希腊人的会饮式讨论转向约伯和亚伯拉罕；从理性转向荒诞和悖论。"这样，舍斯托夫围绕克尔凯郭尔哲学的核心主题——阐释人如何堕落的《圣经》故事，描述了亚伯拉罕信仰的荒诞与苏格拉底自明理性之间戏剧化角逐过程。

1933年，舍斯托夫开始撰写《旷野呼告》，1934年完稿，其中《约伯与黑格尔》一文于1934年发表在《道路》第42期。1935年舍斯托夫在巴黎宗教哲学学院所作报告《克尔凯郭尔与陀思妥耶夫斯基》，发表于《道路》第48期，此报告后来作为本书的序言。

1936 年,舍斯托夫的朋友们借庆贺舍斯托夫诞辰 70 周年之机征集出版签名,于 7 月由弗兰出版社出版了《旷野呼告》的法文本。同年,“书籍之家”与“当代人札记”出版社出版了俄文本。本书根据巴黎 1939 年版译出。

目　　录

作　者　序

克尔凯郭尔与陀思妥耶夫斯基*

1

你们当然不会希望我在短短的一个钟头里，详尽论述克尔凯郭尔和陀思妥耶夫斯基的创作这一复杂而艰难的问题。因此，我限定了自己的任务：我将要谈的只是，陀思妥耶夫斯基和克尔凯郭尔是如何理解原罪，或者论述思辨和启示的真理，因为这是同样的问题。不过，应当预先说明，在这么短的时间内，就连他们对人的堕落的观点和议论，也未必会得到令人满意的充分阐明，至多只能是概述而且是粗线条的勾画：为什么原罪吸引了这两位19世纪超群绝伦的思想家的注意力？顺便说一下，通常以为，尼采很少谈论《圣经》；然而陷于罪孽的课题是他全部哲学理论的轴心或者枢纽。尼采主要的基本议题是苏格拉底。他认为，苏格拉底是颓废派，即，主要是堕落的人。并且他也认为，苏格拉底的堕落在于历

---

* 1935年5月5日在巴黎宗教哲学学院所作的报告。

史——尤其是哲学史——总被视为并开导我们将历史视为他的最伟大功绩：他对理性和为理性所获得的知识具有一种无限信任。当你看到尼采关于苏格拉底的沉思时，你就会经常不由自主地回想起《圣经》关于禁树的传说和引诱者令人神往的话：你们便如上帝一样能知道善恶。克尔凯郭尔对我们谈论苏格拉底比尼采谈论更多、更坚决。这一点尤其令人惊异，那就是对于克尔凯郭尔说来，苏格拉底是直到所谓"圣书"，即《圣经》这部神秘莫测的书出现在欧洲地平线之前的，人类历史上最卓越出众的人。

陷于罪孽从极为遥远的年代起就开始烦扰人类思维。所有的人都会感受到，尘世间并非一切都尽如人意，甚至极不如意：用莎士比亚的一句话来说，"在丹麦王国里有些肮脏"。人们做出了巨大而紧张的努力，以便阐明这种不幸是来自何处。现在就应当说明，希腊哲学正如其他民族的哲学一样（包括远东民族的哲学），对于这个问题的回答，同我们在《创世记》的叙述里看到的答案截然相反。最早的古希腊大哲学家之一——阿那克西曼德[①]在他身后保存下来的残简中说："根据必然性，单个生物的生是从哪里来，他们的死也就从哪里来。他们在规定的时间内受到惩罚，并且由于自己的渎神行为遭到了接二连三的报复。"阿那克西曼德的这一思想贯穿了全部古代哲学：单个事物，当然主要是活的生物，并且大多是人的降生算作是渎神的敢作敢为，他们的死亡和毁灭就是对

① 阿那克西曼德（Anaximander，约公元前611—前546），古希腊米利都学派哲学家。他认为一切存在物的始基和元素是"无限"。——译者注

此的公正报复。生与死(γέυεό΄ς ο φϑορά)的观念是古代哲学的出发点(我重复一遍,它纠缠不休地在宗教创始人和远东哲学面前萦回)。在各个时代和不同的民族里,人的唯一思想似乎在决定命运的必然性面前着魔而徘徊不前,而必然性给世界带来的是与人的诞生紧密相连的可怕的死亡法则,并力图毁灭已经产生并正在产生的一切法则。在人的存在本身里,思想启开了某种不应当、恶习、疾病、罪孽,与此相应的是,智慧要求根除那种罪孽,也就是弃绝具有开端并注定拥有不可避免的终结的存在。希腊"卡西斯"(即净化)的根据是认为,意识和证实生者必死的直接材料给我们启示了亘古永恒、始终不变和永远不可战胜的真理。现实而真正的存在(ὄντως ὄν)应当不是在我们这儿,也用不着我们去寻找,而是在那生死规律的权力的终结处,也就是在那没有生因而也就没有死的地方。思辨哲学就是从这里开始。我们好像觉得,聪慧的视觉所看到的一切产生和受造的东西必然死亡的规律,永远是存在本身固有的。对于这一点,希腊哲学竟同印度教徒的智慧一样不可动摇地确信不疑,而与古希腊人和印度教徒相距有几千年之久的我们,也同样不能从这种最自明的真理的支配下挣脱出来,好像最初发现和证明了它的人一样。

在这方面,只有"圣书"才成为神秘莫测的例外。

书中讲述的东西,与人们用自己聪慧的视觉所发现的东西直接对立。我们在《创世记》的一开始就看到,一切都是造物主创造的,一切都有开端,然而,这不仅不是存在的残缺性、不足性、缺陷性和罪孽性的条件;而相反,却是宇宙里一切可能的善美的保证。换言之,上帝的创造行为是一切善美的唯一源泉。在主创造的每

天傍晚，主一边瞧着被创造物，一边说“至善”。在最后的一天，上帝回顾他所创造的一切，他明白一切都是至善。无论世界还是人类（上帝赐福于他们）都受造于造物主。正因为如此，它们才完美无缺并且毫无瑕疵：在上帝创造的世界里，既不存在恶，也不存在恶之源——罪孽。恶和罪孽是后来出现的。它们来自何处？《圣经》对这一问题给予了一定的答案。上帝在伊甸园里的各种树之间，种植了生命之树和善恶知识之树。他对第一个人说：一切树上的果子都能吃，但是知识之树的果子不能接触，因为一旦你接触它们，你马上就会死去。然而，诱惑者在《圣经》里名为蛇，它比上帝创造的一切动物更狡猾。它说：“不，不会死的，而且会使你们睁开双眼，还会像上帝一样知道善恶。”人接受了诱惑，尝了禁果，于是他的眼睛睁开了，并且懂得了善恶。他看到了什么？他又懂得了什么？他看到的正是希腊哲人和印度贤明所看到的：上帝的“至善”不能自圆其说——在被创造的世界里，并非一切都是善；在被创造的世界里，也正因为它是被创造的，不能不存在恶，而且是难以计数的恶和难以忍受的恶。我们周围的一切——意识的直接材料——都以不容争议的明晰性证明了这一点。只要“睁开双眼”，看看世界，只要“知道善恶”，就不会做出相反的判断。从人“知道善恶”的时刻起，罪孽就与“知识”一起进入了世界，而恶是紧随在罪孽之后的。《圣经》就是这样说的。

我们这些 20 世纪的人所面临的问题就像古代人所面临的问题一样：罪孽从何而来？与罪孽联在一起的生活恐惧又是从何而来？存在中是否有罪恶？存在作为被创造物，尽管由上帝创造，具有开端，在亘古永恒、不受任何制约的法则支配下，必然为许多不

完善之处所困扰,它们将导致存在的灭亡,或导致"知识""睁开的双眼"以及"聪慧的视觉"里的罪孽和恶,也就是来自禁树之果的罪和恶。过了数百年,上个世纪集欧洲25个世纪思想之大成者、最杰出的哲学家之一黑格尔毫不动摇地深信:蛇没有欺骗人,知识之树的果实是一切未来哲学的源泉。应当立刻说明:黑格尔的说法在历史上是对的。知识之树的果实确实成了哲学之源,一切未来时代的思想之源。不仅是同《圣经》相异的多神教的哲学家,而且承认《圣经》是受上帝启示之书的犹太教和基督教的哲学家,都想要成为知道善恶的人,并且都不赞同弃绝禁树之果。对于亚历山大的克雷芒[①](3世纪初)来说,希腊哲学是**第二本旧约**。他断言说,假若能够把知识与永恒的拯救分开,而让他去选择的话,他选择的将不是永恒的拯救,而是知识。全部中世纪哲学就是朝这一方面发展的。在这方面就连神秘主义也不例外。著名的《德意志神学》(*Theologia Deutsch*)的佚名作者断言,亚当就是吃了20个苹果,也不会有任何不幸。罪孽不是从知识之树的果实中而来;因为知识不可能带来任何丑恶的东西。《德意志神学》的作者对知识不可能带来恶的信念从何而来?他没有提出这一问题:显而易见,他没有想到可以在《圣经》里去寻找真理和发现真理。只应在理性本身中寻求真理,只有理性承认为真理的才是真理。蛇没有欺骗人。

克尔凯郭尔和陀思妥耶夫斯基一样,都出生在19世纪的第一

---

① 亚历山大的克雷芒(Clement of Alexandria,约150—约215),生于雅典,基督教神学家。他力图将希腊哲学的人道主义同基督教信仰融为一体。——译者注

个二十五年(只是比陀思妥耶夫斯基年长10岁[①]的克尔凯郭尔死于44岁,[②]当陀思妥耶夫斯基刚刚开始创作时,他已经结束了自己的文学活动),并且都生活在黑格尔主宰着欧洲思想界的时代里,当然,也就不能不感受到自己完全处于黑格尔哲学的支配之下。确实应该认为,陀思妥耶夫斯基从来也没有读过黑格尔的任何一本书——这正与谙熟黑格尔理论的克尔凯郭尔相反——,不过陀思妥耶夫斯基对哲学思想有一种异常的敏感,别林斯基的朋友们从德国带来的东西足以使他对黑格尔哲学所提出和解决的问题有清醒的认识。然而,不仅陀思妥耶夫斯基,就连"辍学的大学生"别林斯基本人——当然,他在哲学上远不如陀思妥耶夫斯基那样高瞻远瞩——也正确地感觉到,并且不只是感受,而且还词语恰当地表达了,他在黑格尔的学说里不能接受的一切,也就是后来陀思妥耶夫斯基所不能接受的一切。援引别林斯基一封著名的信的片断:"假若我能攀登上发展阶梯的最高一层台阶——即使那样我也会恳请您为我认真计算一下生活条件和历史所付出的全部代价,认真计算一下腓力二世[③]之流的偶然性,迷信及宗教裁判所的全部代价,否则,我会从最高一层台阶上一头栽下来。我的亲兄弟中哪怕有一个人不幸,我也不会心安理得。"[④]……不必说,假如黑格尔有可能来看别林斯基这寥寥数语,那他也只会轻蔑地耸耸肩,

---

① 克尔凯郭尔生于1813年,陀思妥耶夫斯基生于1821年,因而克尔凯郭尔年长陀思妥耶夫斯基8岁。——译者注

② 克尔凯郭尔实际死于42岁。

③ 腓力二世(1165—1223),法国国王,于1180年即位;他极力推行中央集权政策,并且领导了第三次十字军东征。——译者注

④ 摘自别林斯基致波特金的信,1841年3月1日。

称别林斯基为野蛮人、野人、不学无术之人。虽然,他没有领略知识之树的果实,因此,也不会想到存在着确定不移的法则,它规定了一切,即他狂热辩护的人都有开端,也应当有终结,没有必要要求任何人对生物做解释,它们是有限的,不应当有任何保护和防卫。不仅第一对堕落的偶然牺牲品不应当去保护和防卫,就连像苏格拉底、乔尔丹诺·布鲁诺[①]和许多其他这样伟大的人,最伟大的人,贤明的德性端正的人,也被历史进程的车轮无情地辗碎了,仿佛他们是无生命物体一样令历史不屑一顾。精神哲学之所以是精神哲学,正因为它善于高踞一切有限和暂时的东西之上。相反,一切有限和暂时的东西,只有不再操心自己的毫无价值,因而也不值得任何关注的利益时,才参与精神哲学。黑格尔也许会这样说——他也许会借助《哲学史》一章解释道,苏格拉底应该饮鸩而死,这不会有任何灾难:一个老态龙钟的希腊人一命呜呼——值得为这件区区小事大声喧嚷吗?一切现实的都是合理的,也就是说,它只能这样,而不是别的样子。谁不了解这一点,谁就不是哲学家,也就不能以聪慧的视觉去谙识事物之本质。甚至,谁要对此视而不见,按照黑格尔的说法,谁就无权认为自己是笃信宗教之人。因为一切宗教尤其是绝对宗教——黑格尔就是这样称呼基督教——用圣像给人启示的东西,不比思维的精神自己看到的存在本质更完善。他在《宗教哲学》里说道:"因此,基督教信仰的真正内容不是由历史,而是由哲学来证明的。"(也就是由《圣经》的故事

---

① 乔尔丹诺·布鲁诺(Giordano Bruno,1548—1600),意大利哲学家、诗人,被控宣传异端而被宗教裁判所在罗马处以火刑。——译者注

来证明)这就意味着，只有当思维的精神承认《圣经》与那些它自己发掘到的，或如黑格尔所说，从自己汲取到的真理相吻合时，《圣经》才可能被接受，其他的一切都应当摈弃。我们已经知道，与《圣经》不同，黑格尔的思维的精神从自身中得出，蛇没有欺骗人，禁树之果也给我们带来生活中最美好的东西——知识。同样，思维的精神还摈弃《圣经》里叙述的不可能和奇迹。通过下面的话，可以看出黑格尔多么蔑视《圣经》。他说："在加利利的迦拿的婚礼上，来宾们得到了多少酒，这完全无关紧要。谁的瘫痪的手痊愈了，也同样纯属偶然：数以百万人的手仍瘫痪着，肢体仍残缺不全，任何人也不能治愈他们。可《旧约》里说，在出埃及时，犹太人门口标上了红色的记号，以便让主的天使识别。这种信仰对精神没有任何意义。伏尔泰最尖刻的讽刺就是针对这种信仰的。他说，上帝没有很好地教会以色列人不朽的灵魂，反而教诲他们怎样去打发自然需求(aller à la selle)。这样，厕所就成了信仰的内容。"黑格尔的《精神哲学》以嘲弄和蔑视的口吻对待《圣经》，并且，接受的也只是《圣经》中的那种可以在理性认识面前"证明是正确的"东西。黑格尔不需要"启示"的真理，更确切点说，是他不接受它们，或者也可以说，他把他自己的精神为他所揭示的东西当作是启示的真理。某些新教神学家同黑格尔不谋而合，也对这一点恍然大悟：为了使自己和他人不为宗教启示深奥莫测的神秘性所困惑不解，他们宣布一切真理都是启示的。希腊语的真理是ἀλήθετα，这个词派生于动词ἀ-λανθάνω(稍稍开启)，神学家摆脱了令文明人困扰不安的承认《圣经》真理的特权地位的义务，任何真理正因为它是真理，才启

开了某种在遮蔽之前所存在的东西。在这方面，《圣经》真理也不例外，也没有相对于其他真理的任何优越性。真理能在我们理性面前证明多少，能为我们“睁开的双眼”看到多少，才能被我们接受多少。不必说，在这种条件下就不得不弃绝《圣经》故事的四分之三，而剩下的部分要解释成这样，以免理性从中发现任何侮辱性的东西。黑格尔（他与中世纪哲学家一样）也认为，亚里士多德是最伟大的权威。他的《哲学全书》以长篇（原文用希腊文）引用亚里士多德在《形而上学》中论“ἡ θεωτία τὸ ἄριστον καὶ τὸ ἥδιστον”的话结尾，这段希腊文意为：“静观是最美好和最幸福的。”在该书第三部分的开端，他在《精神哲学》开首的条文里写道：“亚里士多德论灵魂的书是现在有关这个问题思辨性质最优秀的唯一著作，精神哲学的重要目的或许只是为之把理念概念引进精神认识，因此，开启了通向亚里士多德著作的途径。”无怪乎但丁称亚里士多德为有知识的人的导师（il maestro di coloro，chi sanno）。谁想要“知道善恶”，他就应当步亚里士多德之后尘。不仅把他的著作——《论灵魂》《形而上学》《伦理学》——如亚历山大的克雷芒所说，看成第二本“旧约”，而且看成第二本“新约”：把它看成《圣经》。他是那些想要知道和正在知道的人的唯一导师。黑格尔一直被亚里士多德感奋不已，他在《宗教哲学》里郑重其事地宣称：“基本思想（基督教的）是上帝和人的本质的统一体：上帝成了人。”或者在另一处地方，即论述“精神王国”的一章中说：“个体应当充满上帝和人的原初的本质统一体的真理，他在基督的信仰里理解了这一真理。对于他来人，上帝已经不是彼岸的了。”这就是“绝对宗教”给黑格尔

带来的一切,他欣喜若狂地援引艾克哈特大师[①](从他的讲道辞里)的话,也同样是安格拉思·西勒辛思[②]的话:“假若没有上帝,也就不会有我,假若没有我,也就不会有上帝。”因此,对绝对宗教的内容进行解释并且提升到这种水平,即许诺我们始祖,“知识”会*使之与上帝平起平坐的,即《圣经》之蛇和亚里士多德*的思想达到的水平。无论何时他也不会想到,在这里隐藏着可怕的、致命的堕落,“知识”并未把人与上帝等量齐观,而是使人脱离上帝,把他交给僵死和正在僵死的“真理”支配。我们记得,《圣经》的“神迹”,也即上帝的万能已被黑格尔轻蔑地否弃,因为,正如他在另一处的解释所言:“不能要求人们去相信,在一定文化教育水平上还不能相信的事物:这种信仰就是信仰有限和偶然的,那不是真实的真理。因为,真实的信仰不具有偶然的内容。”与此相应,“奇迹是对现象的自然联系的暴力,因此也是对精神的暴力”。

2

在论及陀思妥耶夫斯基和克尔凯郭尔时,我不得不在黑格尔的思辨哲学上作了一些停留。陀思妥耶夫斯基是不知不觉的,克尔凯郭尔则完全是有意识地把战胜作为欧洲思想发展集大成者的黑格尔哲学体现的思想体系,看成是自己生存的使命。对于黑格

---

① 约翰尼斯·艾克哈特(Johannes Eckhart,1260—1327),通称艾克哈特大师。德国神学家、神秘主义宗教运动领导者。在巴黎、科隆教神学,并在巴黎加入多米尼克教派,死前被宗教裁判所传讯。——译者注

② 安格拉思·西勒辛思(Angelus Silesius,1624—1677),德国宗教诗人、神秘论者。——译者注

尔来说,割裂现象间的自然联系意味着造物主对世界的主宰和万能,这是无法忍受和最可怕的思想:这就是“对精神的暴力”。他讥笑《圣经》故事——它们全部都属于“历史”,侈谈一个希望生活在精神和真理之中的人,应当摆脱“有限”。他把这一点称为宗教和理性的“调和”,因此,宗教通过哲学获得证明,而哲学在纷繁复杂的宗教理论里看到了“必然真理”,并且在这一必然真理里启示了“永恒理念”。毫无疑问,这样一来理性得到了完全满足。然而,这样在理性面前得到证明的宗教还遗留下什么?毫无疑问,黑格尔以及他的追随者把“绝对宗教”的内容归结为上帝和人的本质的统一体后,都变成了“知道善恶的人”,就像用禁树之果引诱亚当的引诱者许诺亚当的一样——也就是在创世主身上,发现了他本身也有的本质。但是,我们为什么求助宗教,是为了获得知识吗?别林斯基得到了有关偶然性、折磨等一切牺牲品的“解释”。不过,难道知识会关心这些解释?难道知识能够恩赐这一解释?反之,知道善恶者,尤其是懂得上帝和人的本质的统一体的真理的知道善恶者确实清楚,别林斯基要求的是不可能的东西,要求不可能就意味着发现痴呆。正如亚里士多德所说,哪里开始了不可能的领域,哪里就是人的追求应当终止的地方。用黑格尔的语言来表达,那儿就是精神的一切利益终结的地方。

这就是在黑格尔学说哺育下的克尔凯郭尔。他在青年时代崇拜黑格尔,并与黑格尔以精神利益的名义召唤人们从自己身上抖掉的那种现实性相冲突。后来,他突然感受到,在伟大导师的哲学里隐匿着变节的、致命的谎言和可怕的诱惑。他认识到,这个哲学是《圣经》之蛇的“你将知道善恶”(eritis scientes):呼吁用无所畏

惧的、对自由的、活灵活现的创世主的信仰来换取俯首听命——这凌驾于主宰一切、不可改变然而对一切都漠不关心的真理之上。他离开了为大家所赞颂的著名思想家、伟大的学者，走向，并不是走向，而是像奔向自己的唯一救星一样，奔向"个人思想家"，奔向《圣经》中的约伯。从约伯，他又走向亚伯拉罕，不是走向有知识的人的导师亚里士多德，而是走向在《圣经》称之为信仰之父的那个人。为了亚伯拉罕，他甚至抛弃了苏格拉底本人。因为，苏格拉底也是知道善恶者，多神教早在《圣经》传入欧洲五个世纪之前，通过认识你自己（γνῶθι σεαυτόν）给他启示了，关于上帝与人的本质统一体的真理。苏格拉底知道，上帝和人一样，不是万能的，什么是可能和不可能，并非由上帝所决定，而是由上帝也屈服的（就像人一样）永恒规律所决定。因此，上帝对历史，即现实是无权支配的。"在感觉世界里不可能使曾经存在过的事物成为虚无，这只能在精神上、在内心中能做到。"黑格尔是这样说的。这一真理当然并不是在《圣经》里给他启示——那儿三番五次固执地一再重复，上帝是无所不能的，在那儿，甚至连支配尘世存在的权力也恩赐给人——"假如您有了哪怕是芥粒大小的信仰，那么您将无所不能。"但是，精神哲学不听从这些话，也不想去听。它们使之愤怒：我们还记得，奇迹是对精神的暴力。但是，要知道一切"奇迹"的源泉——就是信仰，而且是敢于不求理性证明，也不求任何证明的信仰，它把尘世的一切都传到自己的法庭上。信仰超乎知识之上，它在知识的彼岸。圣徒解释道，当亚伯拉罕走入乐土福地时，他是漫无目的地走来的。他不需要有知识，他住在乐土之上：他所到之处——是因为他已到了——就是乐土福地。对于精神哲学来说，

这种信仰是不存在的。对于精神哲学，信仰只是不完善的知识，是信贷中的知识，只有当它得到理性的承认后，它才能是真实的。任何人也无权与理性和理性真理进行争辩，并且也无力与之斗争。理性真理就是永恒真理，必须无条件地接受和掌握它们。因此，黑格尔的“一切现实的都是合理的”，就是斯宾诺莎的“不要讥笑，不要哭泣，不要诅咒，而要理解”(non ridere, non lugere, neque detestari, sed iutelligere)的一种意译。在永恒真理面前，牲畜和创世主一样要服从。思辨哲学无论如何也不会交出这一原理，并且还会全力捍卫它。灵知(gnosis)就是知识，对于思辨哲学来说，理解比永恒的拯救更宝贵，不仅如此——思辨哲学还在灵知里寻求永恒的拯救。因此，斯宾诺莎百折不挠地郑重宣告：不要哭泣，不要诅咒，而要理解。正如克尔凯郭尔在黑格尔的“合理的现实性”里摸索到的那样，这里他也看到了某种神秘莫测的意义。对于我们来说，在知识和堕落之间有一种如此难以理解并由《圣经》故事确立的联系。要知道，《圣经》没有否定和禁止本来意义上的知识。恰恰相反，《圣经》里说的是，人有使命去称谓一切事物，然而这正是人所不愿做的，不想满足于赋予上帝所创造的事物以名称。康德在《纯粹理性批判》初版里绝妙地表达了这一点，他说：“经验为我们表明了存在着什么，但是，它不能告诉我们，存在必然应当如此存在(正如它存在着的那样，而不是另一番模样)。因此，经验不会赋予我们真理的普遍性和渴求这种知识的理性，与其说满足于经验，不如说因此烦躁。”理性渴求让人处于必然性的支配之下，并且，《圣经》里所讲叙的创世的自由行动，不仅不会使它满足，而且还会使它激怒，恐慌和惊骇。它与其信赖自己的创世主，不如宁

愿让自己受必然性与其永恒普遍性和不可改变的原则所支配。我们的受引诱者诱惑或迷惑的始祖就是这样，我们也仍是这样，人类思想最伟大的代表人物也仍是这样。两千年以前的亚里士多德，近代的斯宾诺莎、康德和黑格尔，都不可遏止地渴求让自己和人类处在必然性的支配之下，并且甚至也不怀疑，这是最大的堕落，他们视灵知为灵魂的拯救，而不是灭亡。

克尔凯郭尔也读过古典著作，并在青年时期就是黑格尔的热情崇拜者。只有当他遵循命运的支配，感到自己完全处于他的理性如此渴求的那种必然性支配之下时，他才理解了《圣经》有关人类堕落故事的深奥与使人类震惊的意义。我们用决定动物对创世主的关系，标志着毫无限制的自由和无限可能性的信仰来换取知识，换取对僵死和正在僵死的永恒原则的奴隶般的依赖。可以发明更可怕、更致命的堕落吗？克尔凯郭尔那时业已感到，哲学的基础不是像希腊人教诲的那样是惊奇，而是绝望："当你涌现时，主呵，我大声呼喊"(de profundis ad te，Domine clamavi)。他还感到，在"特殊思想家"约伯那里，可以发现连著名哲学家和教授都不曾想到的东西。与斯宾诺莎以及在斯宾诺莎之前和之后于哲学中寻求"理解"，并使人类理性成为审判创世主的法官的那些人相反，约伯对我们言传身教：为了理解真理，应该不把"悲哀与诅咒"从自身驱逐，也不禁止它们，而是从它们出发。知识就是准备把自明的东西作为真理，也就是堕落之后我们"睁开的"双眼所看到的东西(斯宾诺莎把这称为"聪慧的视觉"[oculi mentis]，黑格尔则称之为"精神"的视觉)，知识不可避免地把人引向死亡。先知说："遵守教规者以信仰为生"，使徒也不断重复这句话，"一切非信仰皆有

罪”——我有只有用这句话抵御“你们将知道善恶”这句话的诱惑，它迷惑了第一个人，也支配着我们所有的人。“悲哀与诅咒”被思辨哲学所否弃，而约伯又给哭泣和呼求原来的权力，需要判断真伪时充当法官的权力。“人的怯懦不可能忍受疯狂和死亡给我们讲过的故事。”人们逃避着生活的恐惧，并且满足于精神哲学的“慰藉”。克尔凯郭尔继续说：“不过约伯不可动摇地证明自己世界观的博大，他把这一不可动摇与道德的诡计和狡诈的攻击相对立（也就是精神哲学：约伯的朋友们对他所说的同后来黑格尔在《精神哲学》里所宣布的一样）。”还说：“约伯的伟大在于，不能用虚伪的诺言（仍是那精神哲学）来缓解，并且冷却他的热情。”最后，他还说：“约伯非常幸福，他有过的一切都回归于他，这就名之为重复。重复是什么时候来到？用人类语言不能表达这一点：**只有当所有人可以意料到的显明性和可能性都在表明不可能的时候**。”他在自己的日记里写道：“只有达到绝望的恐惧，才会发展人的最高力量。”克尔凯郭尔真把自己的哲学同思辨哲学对立，称之为存在哲学，即给人带来生活（“遵守教规者以信仰为生”）而不是“理解”的哲学。对于克尔凯郭尔及其哲学，约伯的哀号不仅仅是哀号，即荒谬妄诞鄙夷，令人感到厌烦的呼喊——对于他，这些呼喊启示了真理的新的一维，他在它们之中感觉到力量，仿佛一种奇大的嗓门，将震塌四壁。这就是存在哲学的基调。克尔凯郭尔像其他人一样清楚地知道，对于思辨哲学而言，存在哲学是最大的荒谬绝伦。然而，这并不能阻止他，相反却鼓舞了他。他把思辨哲学的“客观性”看成它的基本缺陷。他写道：“人们变得过于客观，不能获得永恒的幸福：永恒的幸福却在于狂热的、无限的利害关系。”这种无限的利害

关系就是信仰的基础。克尔凯郭尔论述亚伯拉罕做出的牺牲时，写道："假如我弃绝一切（就像通过有限和辩证法"解放"人的精神的思辨哲学所要求的那样）——这还不是信仰，这只是俯首听命。我是用自己的力量作出这一变动。假如我不做出变动，那么，就只是由于怯懦和孱弱无力。但是我有信仰，我什么也不会弃绝。相反，借助信仰我获得了一切：如果谁有即便是芥粒大小的信仰，那么他就能排山倒海。只有纯粹的人类勇敢精神，才能为了永恒弃绝有限。不过要有反常和谦恭的勇敢精神，才能因为荒谬而控制一切有限。这就是信仰的勇敢精神。信仰没有夺去亚伯拉罕的以撒，[①]反而借助信仰亚伯拉罕得到了以撒。"克尔凯郭尔有关这一思想的话举不胜举。[②] 他声称："信仰的骑士是控制一切有限的真正幸运儿。"克尔凯郭尔极其清楚地意识到，这种见解是对人类自然思维暗示给我们的一切的挑战。由此，他不去寻求理性与其普遍而必然的判断的庇护——这是康德如此梦寐以求的，而是置身于荒谬也就是信仰的庇护之下，也就是理性认为荒谬的信仰。他根据切身体验知道，"反对理性去信仰就是痛苦"。但是只有这种信仰，根据克尔凯郭尔的看法，这种不寻求也不可能得到理性证明的信仰，才是《圣经》的信仰。只有它，才能单独地赋予人以希望来战胜借助理性步入世界，并开始统治世界的必然性。当黑格尔把

---

① 据《圣经·旧约》，他是亚伯拉罕和妻子撒拉所生的儿子，上帝为考验亚伯拉罕，要他把以撒献为燔祭。亚伯拉罕经受了考验，果然按上帝的话去做。因而上帝便赐福与他。——译者注

② 舍斯托夫是用德文译本来读克尔凯郭尔的（基特尔斯、高特舍特、施莱普夫编《克尔凯郭尔全集》，耶拿，1923 年；以及海克尔译《日记》，因斯布鲁克，1923 年；施莱普夫译《训诫》，耶拿，1924 年），其引文皆出此。——编者注

《圣经》的真理,启示的真理变成形而上学的真理,当他不说上帝采纳了人的形象,或者人是按照酷肖上帝的形象而创造的,反而宣布:"绝对宗教的主要思想就是上帝和人的本质统一体"时,他也就扼杀了信仰。黑格尔这句话的意义,同斯宾诺莎"上帝只根据自己的自然法则行事,并不受任何人的强迫"(Deus ex solis suae naturae legibus et nemine coactus agit)的意义一样。绝对宗教的内容也再次归结为斯宾诺莎的原则:"上帝不能用任何其他的、不同于已创造的事物的方式方法来创造事物"(res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt)。思辨哲学失去必然性理论就不能存在:它需要必然性就像人类需要空气,鱼需要水一样。由此,经验真理才如此激怒理性。它们侈谈神灵命令(fiat),并未给予真正的——也就是逼迫、强制的知识。不过对于克尔凯郭尔来说,逼迫的知识就是完全荒废状态,就是原罪的本源,引诱者通过"你将知道善恶"把第一对人引向堕落。对于克尔凯郭尔,与此相符的是,"与罪孽对立的概念不是美德,而是自由","与罪孽对立的概念就是信仰"。信仰并且只有信仰,才能摆脱人的罪孽。信仰并且只有信仰,才能使人从必然性真理的支配之中解脱出来,而必然性真理掌握了人的知识是在他尝了禁树之果以后。只有信仰,才能赋予人以勇敢无畏和力量,去正视死亡和疯狂,而不是优柔寡断地向它们顶礼膜拜。克尔凯郭尔写道:"请想象一下吧,人高度紧张而惊恐地设想某种空前未有的无法忍受的恐惧。这种恐惧在人生道路上突然不期而遇,成了他的现实性。按照人类理性推断,他必死无疑了……然而,对于上帝,一切都是可能的。信仰的斗争就在于这一点:**即争取可能性的疯狂斗争**。

因为，只有可能性才敞开了拯救之路……归根到底只剩下一条：对于上帝，一切都是可能的。只有这时才敞开了信仰之路。只有当人看不到任何可能性时，人们才去信仰。上帝就意味着一切都是可能的，而一切都是可能的，也就意味着上帝。只有身心受过震颤，变成精神的人，才能理解一切都是可能的，也只有这样的人，才能接近上帝。"克尔凯郭尔在自己的著作里是这样写的，同样他还在自己的日记里一再重复。

3

在这里，他已极其接近陀思妥耶夫斯基，甚至可以毫不夸大地称陀思妥耶夫斯基为克尔凯郭尔第二。他们不仅思想，而且探寻真理的方法也不完全一样，但都同思辨哲学的内容毫无共同之处。克尔凯郭尔离开了黑格尔而走向个人思想家——约伯。陀思妥耶夫斯基同样也是如此。在他的长篇小说里一切情节的插入——《白痴》里的"伊鲍里特的忏悔"、《卡拉马佐夫兄弟》里的伊凡和米佳的沉思、《群魔》里的基里洛夫、他的《地下室手记》以及他生命垂暮之年在《作家日记》里所发表的短篇小说《一个荒唐人的梦》和《温顺的女性》——这所有一切都像克尔凯郭尔所说的，是《约伯记》主题的翻版。他在《温顺的女性》里写道："黑暗的守旧势力凭什么粉碎了比一切都宝贵的东西？我决裂了。因循守旧的势力！啊，这自然界！人们孤零零地待在世界上——苦就苦在这里！"正像克尔凯郭尔一样，陀思妥耶夫斯基也"脱离了大众"，或者正如他本人表述的，退出"全体"。他突然感受到不能也不需要重新回归于全体，它也就是大家时时处处当作是真理的那种东西，它是一种

欺骗,一种可怕的妖术,因为,正是理性所号召的全体给尘世带来了所有的存在恐惧。他在《一个荒唐人的梦》里,以我们看来是无法忍受的明晰性,揭示了《圣经》之蛇用以引诱我们的始祖,并且迄今仍在继续引诱我们大家的"你们将知道善恶"一语的意义。正如康德所说,我们的理性梦寐以求的是普遍性和必然性——为《圣经》所感奋的陀思妥耶夫斯基,竭尽全力挣脱知识的支配。和克尔凯郭尔一样,陀思妥耶夫斯基与思辨真理以及把"启示"归结为认知的人类辩证法进行着殊死的斗争。当黑格尔谈到"爱"时——而黑格尔谈论爱不亚于谈论上帝和人的本质统一体——陀思妥耶夫斯基就认为是背叛。他在《作家日记》里,也就是在自己的生命晚年写道:"我肯定,如果我们意识到,自己完全无力帮助受苦受难的人类或给他们带来任何裨益,而同时又完全确信人类在受苦受难时,这将使我们心目中对人类的爱变成对人类的仇恨。"别林斯基亦持相同观点:要求解释偶然性和历史的每一次殉难——概而言之,也就是解释,思辨哲学不屑一顾受造和有限的事物,它确信,世界上任何人也无补于此。陀思妥耶夫斯基在自己《地下室手记》的下列片断里,还以极大的狂放不羁和特有的勇敢,表达了思辨哲学是徒劳枉然的思想,他写道:"人们在不可能性面前都会立刻俯首帖耳的。不可能性岂不是一堵石墙!什么样的石墙呢?嗯,当然是自然规律,是自然科学的结论,是数学。比如说,人家向你证明说,你是从猿如此这般进化来的,那也不必皱眉头,你照实接受好了。因为二二得四就是数学。你试着来反驳吧!人们会呵斥你,得了吧,不能反驳:这嘛,是二二得四呀!大自然并不会请求你们允许;大自然根本不管你们的愿望如何,也不管你们喜不喜欢它的

规律。你们必须如实接受它以及它的一切结果。墙就是墙……如此等等。”[①]你们看到了，陀思妥耶夫斯基——不比康德和黑格尔差——意识到那些普遍和必然判断，他的理性向人召唤的强制性真理的意义和使命。但是，与康德和黑格尔相反，他不仅不为这些“二二得四”和“石墙”而自安自慰，而且相反，正如克尔凯郭尔一样，理性启示的自明性使陀思妥耶夫斯基极其恐惧不安。是什么把人交给必然性的支配之下？活人的命运怎么会依赖于石墙和二二得四？而石墙和二二得四与人毫不相干，它们与任何人和任何物都毫不相干。《纯粹理性批判》没有提出这种问题，也没有听到这样的问题——假如向《纯粹理性批判》询问这些问题的话。陀思妥耶夫斯基竟在直接引证了上述的话后写道：“主啊，当我由于某种原因对于自然规律和二二得四并不喜欢的时候，自然规律和算术于我又有何相干呢？当然喽，假如我真的没有力气用脑袋撞开这堵墙，我就不去撞它，可是我也不会跟它妥协，那仅仅是因为我面前有一堵石墙，而我的力气还不够碰它罢了。这样的石墙仿佛的确有种镇静作用，它仿佛真隐含着某种妥协的字眼儿。啊，真是荒唐透顶！”（着重号为作者所加——列·舍）。思辨哲学在那儿发现到“真理”，这种真理也是我们的理性梦寐以求和我们大家崇拜得五体投地的东西，可陀思妥耶夫斯基却在那里发现了“荒唐透顶”。他抛开了理性的引导，不仅不同意接受理性的真理，而且他还竭尽全力攻击我们的真理；真理是从何而来，谁赐予它们这种统

① 此段原文与结论的原文亦有不同，故译文不同，可能是两个版本的缘故。——译者注

治人的无限权力？人们接受了它们，接受了它们带给世界的一切，并且不仅是接受，而且还敬若神明。这是怎么发生的呢？只要提出这一问题——我再重复一次，《纯粹理性批判》没有也不敢提出这样的问题——就足以看清这个问题没有，也不可能有答案。确切地说，对它的答案也就仅此一个：石墙的权力、二二得四的权力，或者用哲学语言来表达，就是高踞人之上的永恒自明真理的权力，尽管我们好像觉得这种权力是基于存在本身，所以是不可战胜的，但毕竟是一种虚幻缥缈的权力。这就使我们回归于《圣经》关于原罪和第一对人堕落的故事。“石墙”和“二二得四”——只是引诱者“你们将知道善恶”内涵意义的具体表述而已。同我们的习惯看法和思辨哲学的观点相反，知识没有把人引向自由，知识奴化了我们，给永恒真理以“任意洗劫”。陀思妥耶夫斯基理解了这一点，克尔凯郭尔也看到了这一点。克尔凯郭尔写道：“罪孽是自由的昏迷不醒。心理学上说，陷于罪孽总是发生于昏迷不醒之中。”他继续说道：“无罪之国和平而宁静，与此同时还有另外某种东西：这不是惊慌失措，也不是斗争——要知道，没有必要去斗争。然而，这究竟是什么？是虚无。虚无具有什么样的作用？它激起了恐惧。”还有：“假如我们去询问，恐惧的对象是什么，那么答案只有一个：虚无。虚无和恐惧形影不离，一旦出现真正的精神自由，恐惧就消逝不见了。在更仔细地研究时，多神教徒的恐惧里虚无是什么？它被称之为天命，天命就是恐惧之虚无。”作家中极少有人能如此显明地传达《圣经》关于人类堕落的故事的意义。引诱者向我们的始祖展现的虚无，使他产生了对创世主无限意志的恐惧。于是，他就扑向知识，扑向永恒的、非受造的真理，以便防备上帝。今天仍然

如此：我们害怕上帝，我们在知识里看到了自己的拯救。这是否可能是更深、更可怕的堕落？令人惊奇的是，陀思妥耶夫斯基关于石墙和二二得四的想法，酷似我们现在从克尔凯郭尔那里听到的东西。人在永恒真理面前低头屈服，全盘接受它带来的任何东西。当别林斯基"大喊大叫"，要求解释偶然性和历史的一切殉难时，人们回答说，他的话毫无意义，这样去反驳思辨哲学和黑格尔是不可能的。当克尔凯郭尔把作为思想家的约伯与黑格尔相对立时，他的话被置若罔闻。当陀思妥耶夫斯基论述石墙时，任何人也不会猜测到，真正的纯粹理性批判就在这里：一切视线都引向思辨哲学。我们大家都深信不疑，存在中隐藏着连造物主都不能克服的罪恶。每一个创造日都结束于"至善"，我们的理性认为，"至善"证明了创世主自己也不能够深刻地洞察存在的本质。黑格尔会建议创世主去品尝禁树之果，以便扶摇直上达到"知识"应有的高度，以便理解他的本质像人的本质一样，受永恒规律所限制，并且也无力在宇宙里进行任何改变。

这样，克尔凯郭尔的存在哲学，像陀思妥耶夫斯基的哲学一样，下定决心使启示的真理与思辨的真理相对立。罪孽不在存在之中，也不在创世主创造的事物之中，罪孽、恶习缺陷就在我们的"知识"之中。第一对人对造物主的无限意志惊恐不已，视之为令我们恐惧的"为所欲为"，也就开始在认知里寻求与上帝抗衡的庇护者。因为认知，如引诱者暗示的那样，能使人和上帝平起平坐，也就是把他与上帝都摆在依赖于永恒非受造的真理的同等地位之中，展现人和上帝的本质统一体。这种"知识"扭曲、摧毁了人的意识，把他打入有限可能性的冷宫，这些有限可能性现在决定了他的

尘世的和永恒的命运。《圣经》就是这样描绘人的“堕落”的。只有信仰，也就是符合《圣经》的信仰，克尔凯郭尔才会理解作为夺取可能性，或用我们的话说，争取不可能的疯狂斗争的信仰。因为，信仰就是战胜自明性，也只有信仰，才能推倒我们身上漫无节制的原罪重负，让我们能重新挺直腰“站起来”。这样一来，信仰就不是对我们所闻、所见、所学的东西的信赖。信仰是思辨哲学无从知晓、也无法具有的思维之新的一维，它敞开了通向拥有尘世间存在一切的创世主的道路，敞开了通向一切可能性之本源的道路，敞开了通向那个对他来说，在可能和不可能之间不存在界限之人的道路。这会困难重重，不仅实现起来有难以估量的困难，而且就连想象也是如此。雅可夫·伯麦[1]说过，一旦上帝砍断了他自己的右手，他本人也会不理解他写的东西。我想，陀思妥耶夫斯基和克尔凯郭尔可能是在重复伯麦之言。无怪乎克尔凯郭尔说，不顾理性去信仰是一种痛苦。无怪乎陀思妥耶夫斯基的著作充满如此超人的紧张。因此，很少有人去聆听或倾听陀思妥耶夫斯基和克尔凯郭尔的话。他们的呼声过去是：并且始终是旷野呼告。[2]

---

① 伯麦(Jakob Böhme，1575—1624)，德国哲学家、泛神论者，职业是鞋匠。他的神秘主义和哲学贯穿着自发的辩证法。他对德国浪漫主义者有很大影响。——译者注

② 本书的标题用的也是“旷野呼告”。此语源出《圣经》，传说一个希伯来的先知向来自荒漠的犹太人发出号召，要他们填平沟谷，削平山头，为上帝开出一条路来，但是犹太人没有听从先知的号召，因此，先知的号召成为荒野上无人理睬的呼告。——译者注

第一章　约伯与黑格尔

我的朋友不去求助于举世闻名的哲学家或者“官学正教授”(professor publicus ordinarius)，反而到个人思想家那里去寻求避难所，因为这个思想家知晓尘世间存在的最美好的一切，然而后来他也不得不逃避生活：这个个人思想家就是约伯，他坐在灰烬里，用瓦片刮身体上的痂，并发表仓猝的意见和暗示。在此，真理的表达比古希腊的《会饮篇》更令人信服。

——克尔凯郭尔

俄罗斯对克尔凯郭尔一无所知。我无论是在哲学界还是在文学界，都从来没有听到他的名字。我很惭愧地承认，然而又不必隐瞒：几年以前，我对克尔凯郭尔也是一无所知。在法国，他也几乎是无人知晓，只是在最近，才开始有人翻译他的著作。但是，他在德国和北欧诸国具有举足轻重的影响。具有巨大意义的事实是：他不仅控制了最杰出的德国神学家，而且还有哲学家甚至哲学教授的意志。前者有卡尔·巴特及其学派，后者有雅斯贝尔斯和海德格尔，指出这几人足矣。《哲学手册》(*Philosophische Hefte*)的出版者甚至直言不讳地说，对海德格尔哲学的详尽叙述等于为我们提供了克尔凯郭尔的理论。有充分理由认为，克尔凯郭尔的思

想注定要在人类的精神发展里起着极其巨大的作用。确实，这是一种与众不同的作用。他未必会成为哲学的经典作家，而且或许他也不会获得普遍的承认，然而他的思想将潜移默化地渗透于人类灵魂。这样的事已屡见不鲜：旷野呼声绝不只是漂亮的隐喻而已。在精神存在的共同庄园里，旷野呼声同样是必要的，就像传播于人群密集之处、广场、教堂的呼声。或许，在某种意义上还是极其必要的。

克尔凯郭尔称自己的哲学是存在哲学——这个词本身并不说明什么。尽管克尔凯郭尔经常运用它，但他没有给出可以说是存在哲学定义的东西。

他写道："对于存在概念来说，避免去定义的愿望证明是有分寸的态度。"[①]克尔凯郭尔一般回避详尽的定义：这与他确信同人们最好的交往方式是"间接表述"不无联系。他向苏格拉底学习了这一方法，苏格拉底就认为自己的使命，并不是带给人们现成的真理，而是帮助他们去创造真理。只有人创造的真理，才可能为他自己所用。与之相应，克尔凯郭尔的哲学也是这样建构起来的，我们不能像通常掌握某种思想体系那样去掌握它。这里要求的不是掌握，而是某种别的什么。他一想到，"副教授们"在他死后会把他的哲学按篇、章、节组成完整的思想体系，而对哲学体系怀有兴趣的爱好者们在顺着他的思路发展时，将会体验到智力的愉悦。此时，他就会恐惧和狂怒。对于克尔凯郭尔来说，哲学绝不是心灵的纯

---

① 《惧怕的概念》(*Der Begriff der Angst*)，1912年，第146页。(注意，除特别注明外，本书注释文献中所涉页码数字等，均为外文原书所引文献中的页码数字。——编者注)

智力活动。哲学的基础不是像柏拉图和亚里士多德教诲的惊奇，而是绝望。人的思想在绝望和恐惧中得到再生，并且获得新的力量，这种力量把人的思想引到对于其他人来说不存在的真理本源。人继续在思索，但是他的思索已完全不同于那些对宇宙展现的事物感到惊奇、并力求理解存在构造的人们的思索。

他的小书《重复》在这方面极为典型。它是克尔凯郭尔在同未婚妻丽琪娜·奥尔森决裂之后写就发表的与此有关的著作之一。在极短的时间内，克尔凯郭尔首先撰写了自己的巨著《非此即彼》(*Entweder-Oder*)，然后是《恐惧与战栗》，它与《重复》一起收入一册发行，最后是《惧怕的概念》(*Der Begriff der Angst*)。所有这些书写的是同一个主题，不过用不同方法加以表达而已。我已经指出了这个主题：哲学并不像希腊人认为的那样以惊奇作为基础，而是以绝望作为自己的基础。他在《重复》一书中这样表达这个意思："我的朋友不去求助于举世闻名的哲学家或者官学正教授(也就是黑格尔)，他(克尔凯郭尔在他应该说出自己朝夕思慕的思想时，总是采用第三者的口吻说话)反而到个人思想家那里去寻求避难所，因为，这个思想家知晓尘世间存在最美好的一切。然而后来，他也不得不逃避生活：这个个人思想家就是约伯。他坐在灰烬里，用瓦片刮身体上的痂，并发表仓猝的意见和暗示。在此，真理的表达比古希腊的《会饮篇》更令人信服。"①

个人思想家约伯同举世闻名的黑格尔，甚至同古希腊的《会饮

---

① 《恐惧与战栗/重复》(*Furcht und Zittern/Wiederholung*)，1909 年，第二版，第 172 页。

篇》也就是同柏拉图相对立起来，这种对立是否有意义？克尔凯郭尔能否实现它？也就是说，不是把受文明的古希腊人的哲学思想所启示的东西作为真理，而是把由于恐惧致狂并且还是旧书故事里的一个不学无术的角色所作的预言当作真理吗？为什么约伯的真理比黑格尔或者柏拉图的真理更"令人信服"？它果真是令人信服的吗？

克尔凯郭尔不是轻而易举地就与举世闻名的哲学家分道扬镳的。他本人也证实了这一点："他不敢对人推心置腹地讲述自己的耻辱和不幸，而且他也不理解伟人。"[①]还有："辩证法的大无畏精神不会轻而易举地获得，只有铤而走险反对才智惊人的导师。他虽然通晓一切，但对你的问题却漠不关心！"克尔凯郭尔继续说道："通常的人大概不会猜到，这里指的是什么。对于他们来说，黑格尔的哲学只是一种理论体系，非常有趣并引人入胜。然而，有这样一些'青年'，他们把自己的灵魂献给了黑格尔。在困难的时刻，在人走向哲学不是为了去取得哲学的统一需要时，他们情愿对自己感到失望，也不愿设想他们的导师没有在寻求真理，而是完全在执行别的任务。这样的人，假如他们命中注定要找到自我，就会对黑格尔报以笑声和蔑视：'伟大的正义也就在这里。'"

或许，他们将会更严厉地行事。离开黑格尔走向约伯吧！假如黑格尔能够哪怕有一刹那容许这种可能，即真理不在他手中，而是在愚昧无知的约伯手中；假如他容许寻求真理的方法，不是探究他发现的"概念的自我运动"，而是在他看来的某种怪异而荒诞绝

① 《哲学片段/最后的、非科学性的附言(第一部分)》(*Philosophische Brocken/Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Erster Teil.*)，1910 年，第 iii 页。试比较同书第 192、193 页。

望的哀号,他就应当承认,他一生的全部事业就都会化为乌有,他本人也会化为乌有。大概,问题不在于黑格尔一个人身上。走向约伯去追求真理,就意味着要怀疑哲学思维的根据和原则。也可以偏爱莱布尼茨,或者斯宾诺莎,或者古代哲人,并把他们同黑格尔对立起来。然而,用黑格尔来换约伯是使时间往后倒转,回归到亿万年以前,回到以往的年代。在这个年代里,人们甚至不怀疑我们的认识和我们的科学给我们带来的东西。但是,克尔凯郭尔并不满足于约伯,他还力求深入时代——走向亚伯拉罕。他甚至不把黑格尔同亚伯拉罕对立,而是把德尔斐的某一位先知以及整个人类同他对立。他承认这是人类中最贤明的人——苏格拉底。

的确,克尔凯郭尔不敢嘲笑苏格拉底。他尊重苏格拉底,甚至崇拜苏格拉底。然而,他带着自己的需要和困难,不是走向苏格拉底,而是走向亚伯拉罕。苏格拉底是最伟大的人,然而是在那些生活在《圣经》之前的人们中最伟大的人。[①] 恐慌不安的灵魂可以去崇拜苏格拉底,但是不会在他那里去找到自己问题的答案。柏拉图在对导师的遗产总结时说道:人的最大的不幸是当他成为理性的仇敌(μισόλογος),也就是成为理性的憎恨者。这里需要立刻说明:克尔凯郭尔之所以离开了黑格尔走向约伯,离开了苏格拉底走向亚伯拉罕,只是因为他们要求他去爱理性,可他憎恨理性远甚于世界上任何东西。

---

① 《日记》,第二卷,第 343 页,"在基督教之外,苏格拉底是无与伦比的。"克尔凯郭尔在 1854 年日记里(他死前的几个月)写道。

柏拉图和苏格拉底用一切不幸来威胁理性的憎恨者，但他们能保护那些热爱理性的人幸免于难吗？还有一个更令人忧虑的问题：之所以应当爱理性，是因为假如不爱它的话，那么就必须由此而受到报复。或者应当去无私地爱它，而不去预测，它将带来的是高兴，还是悲伤——仅仅是因为它是理性吗？显然，柏拉图远非是大公无私的，否则他不会以厄难相威胁，而是会真诚地宣布，就像圣训一样：全心全意地爱理性——无论你将会因此而不幸或者走运。理性要求爱自己，并未提出任何袒护辩解的理由，因为它本身就是辩解的本源，并且还是一切辩解理由中的唯一本源。但是柏拉图并未走得“如此之远”，显然，苏格拉底也没有走得如此之远。在提出最大的不幸就是成为理性的憎恨者的那篇《斐多篇》中，叙述了当苏格拉底看清了在青年时代如此诱惑他的阿那克萨戈拉[①]的理性（νοῦς），并非给他提供“最美好”的东西时，就与自己的导师一刀两断了。“最美好”应当超越一切，“最美好”应当在世界上主宰一切。但是，在这种情况下，在爱理性之前应当弄清楚，它果真能给人提供最美好的东西吗？否则就不能预先知道是祇应该喜爱理性，还是仇恨理性。它提供出最美好的东西，我们就喜爱它，否则就不会喜爱它。假如它招致任何什么别的或者糟糕透顶的东西——我们就会憎恨和拒绝它。我们会喜爱它永恒的敌人——悖论、荒谬。无论是柏拉图，还是苏格拉底到底都没有把问题提得如此尖锐。尽管阿那克萨戈拉的理性，并未使苏格拉底和柏拉图如

---

① 阿那克萨戈拉（Anaxagoras，约公元前500—前428），古希腊哲学家，推崇理性，认为它是运动的始基。——译者注

愿以偿，他们仍然一再赞颂理性，不过，他们不再赞美阿那克萨哥拉。任何力量也不能使他们与理性分道扬镳。

然而理性有时给他们带来真理，可真理与“最美好”的相似简直微乎其微，甚至相反，真理隐含有许多不好的、极为糟糕的东西。仅以柏拉图的自白为例（《蒂迈欧篇》，48a），“我们的世界源于理性与必然性的混合”；或者还有另一种形式的论断：“应当识别两种因果性——必然的和神秘的因果性”（同上书，68e）。假如再提一下理性特别确信自己的正确性，不断地教诲柏拉图说，就是神祇也不能与必然性争胜负（《普罗泰哥拉篇》，345d），那么对处于理性支配之下的幸福的指望，就会在现实中成为空中楼阁。理性部分地支配着世界，它也在某种程度上维护神祇；然而无论是它本身还是为它所赞颂的神祇都同样毫无力量去反对必然性。而且软弱无力是永远如此的：理性确信这一点，不允许任何人怀疑自己的知识，因此，就像丧失理智一样，完全彻底和斩钉截铁地拒绝与必然性进行斗争的任何试图。

但是要知道，无论是神还是人，都无力反对必然性，必然性能带来无数的不幸！当然，理性知道这一点，它也把这一点暗示给了人——不过，它在这里突然从自己身上卸下了全部责任，它不愿意谈论这一点。它仍然继续要求人喜爱它，虽然结果是喜爱理性之人可能像憎恨理性之人一样不幸，或许要更为不幸。因而，柏拉图的著名格言在与经验材料当面对质时终究显得极为软弱无力，或者甚至几乎完全毫无根据。理性，就像但丁的厄洛斯[①]，不是神

① 厄洛斯，希腊神话中的爱神，即罗马神话中的丘比特。——译者注

祇，而是源自财富（πόροςˈα）和贫穷（πευια）的恶魔。苏格拉底和柏拉图对此没有高谈阔论一番。相反，他们千方百计地使审视的思维不去探寻理性的起源。他们为了摆脱必然性，发明了著名的卡塔西斯[①]（κάθαρσις）。什么是卡塔西斯？柏拉图解释道："卡塔西斯就在于把灵魂与肉体尽可能分离开来……无论是现在在这里还是以后，尽可能让灵魂摆脱肉体的锁链单独存在。"这就是能使人、神灵及其理性同不知道也不愿知道理性的必然性对立的全部东西。任何人也无权对肉体和世界发号施令。就是说，这里是无事可干：让世界存在吧，像它想的那样或应该的那样，我们会通晓并教会其他人在没有世界和没有属于这一世界的肉体的条件下行事。我们宣告这一点，是作为我们最伟大的胜利，是作为对所向无敌、连神也屈从的必然性的胜利。或者最好是说，神只是借助于理性所想到的诡计才可能战胜必然性。柏拉图式的斯多葛学者爱比克泰德[②]，尽管人们通常把他的心地善良称为天真，但他也坦率地承认了这一点。用他的话说，宙斯告诉克律西波："如果可能的话，我会让你完全支配自己的肉体和一切外部事物。但是实不相瞒，我只是让你暂时使用这一切。因为我不能让这一切归你所有，为此我让你分享我们（神祇）的一部分——决定干还是不干，想要还是不想要的能力。一句话，就是使用观念的能力。"（语录，Ⅰ，1）当然，现代人很难设想宙斯会开恩同克律西波交谈。但是，也没有多

---

① 卡塔西斯，意为"陶冶""净洗""宣泄""净化"等，一般译为"净化"。——译者注

② 爱比克泰德（Epictetus，约 50—约 140），罗马斯多葛派哲学家，曾为奴隶，后被赎为自由民；宣扬伦理道德的《爱比克泰德语录》，是其门徒阿里安辑录下来的，其中心是强调人的内在自由。——译者注

大必要提到宙斯。要知道，他自己也不得不从某种难以猜测的本源里获取他对克律西波所宣称的真理，即“不可能”给人以外部事物的所有权。似乎不是宙斯在教诲克律西波，而是克律西波在教诲宙斯，因为克律西波本人知道，什么是可能什么是不可能：没有任何必要因为询问而惹神灵厌烦自己。假如宙斯同克律西波进行了交谈，并且尝试把自己的见解与他的关于可能与不可能的见解相比较，他是不会听从它的——可是，假如听从了，那么也不会相信它：难道神灵高踞真理之上？难道真理不是与一切有思维的生物平起平坐？无论是人还是恶魔，也无论是神灵还是天使——大家都有平等的权利，或者更确切些说，在真理面前它们都同样没有权利，而真理完全听命于理性。苏格拉底和柏拉图懂得，不仅有神灵，而且还有必然性在驾驶世界。任何人也不能在必然性之上发号施令，他们是既为凡人，也为神祇发明了真理。宙斯威力无穷——任何人也不敢对这一点提出异议。然而，他又不是万能的，他作为有理性的生物也会不亚于克律西波甚至克律西波的导师——苏格拉底，也不能不崇拜真理并成为理性的仇敌。他唯一能做的就是把适应生存条件的能力赋予人。换言之，既然一切外在事物中包括肉体，可能只是让人暂时使用，既然这已不能有任何变动——尽管还凑合，甚至还不错，假如不能按另一种方式安排一切——那么就让它这样吧。要知道人有“神灵”的惠赐：选择要与不要的自由。他完全可以不去力争自己的肉体和外在事物的所有权，他也可以只是去争取暂时使用它们。那时一切都会立刻时来运转，实际上理性也有权自夸，喜爱并听从它的人将幸福地生活在世界上，厄难也仅成为理性的仇敌，不会有更大的灾难。这就是柏

拉图和亚里士多德的卡塔西斯,斯多葛派哲学家在其著名理论里把它表述为:“事物”本身不具有价值,我们可随意认为想要的东西是有价值的还是毫无价值的,自主的伦理学就发轫于此。伦理学是自己赋予自己以规律。它能承认任何东西(当然,也得随它所欲)是有价值的、重要的、具有重大意义的,也能承认任何东西是无价值的、不重要的,或者毫无用处的。任何人,就连神灵也不能与自主伦理学进行斗争。一切都应该俯首听命于它,一切都应该向它顶礼膜拜。伦理学的“你应当”产生于必然性告诉人和神“你不能”的那一时刻。孕育伦理学和必然性的是同一对父母:富裕和贫穷。世界上存在的一切都是富裕和贫穷的产物。就连神灵也来自它们。因此说实在话,神灵是不存在的,而且它在任何时候都是不存在的;存在着的只是魔鬼。理性就是这样教诲的,理性的视觉和聪慧的视觉以及思辨所启示的就是这个。假如理性本身也是源自富裕和贫穷,那么它是否可以启示其他的东西呢?

第二章　肉中刺

至于我，年轻时便被赐予肉中刺。若非如此，早已平庸一生。

——克尔凯郭尔

克尔凯郭尔把黑格尔和古希腊的《会饮篇》换成了约伯的愤慨之言。但这里须做一重要说明：尽管这经历了漫长艰难的内心斗争，克尔凯郭尔确实憎恨黑格尔，并学会了鄙夷他；但他从未能坚决地摆脱古希腊的《会饮篇》及其核心人物苏格拉底，即使在他内心诸力量斗争最尖锐时，即当他著述上引诸书——《恐惧与战栗》《重复》《惧怕的概念》——时，亦是如此。他甚至未抨击斯宾诺莎，显然（也许受施莱尔马赫[①]的影响）还对之顶礼膜拜，五体投地。似乎，他认为有必要留着斯宾诺莎，像留着苏格拉底那样，以备不虞：万一亚伯拉罕和约伯以及介绍他认识这两个人的那本书辜负对他们的期望的话。会那样吗？现代人会摒弃苏格拉底而从亚伯拉罕和约伯那里获取真理吗？人们对此一般笃信不疑，而喜欢问：如何调和苏格拉底、古希腊《会饮篇》的真理和亚伯拉罕、约伯的真

① 施莱尔马赫（Schleiermacher，1768—1834），德国新教神学家、哲学家。——译者注

理？早在《圣经》传入欧洲各国之前，这个问题已由亚历山大的斐洛[1]提出过。他是这样解答的：《圣经》不仅同古希腊哲学无矛盾，而且古希腊哲人所教诲的一切都取自《圣经》。柏拉图和亚里士多德只是亚伯拉罕、约伯、圣诗歌者和先知（那时尚无圣徒）的学生而已。

斐洛本人既非大哲学家，也不是什么了不起的人。他有教养，有文化，虔信宗教，忠诚于祖先犹太教的信仰。但历史如果需要的话，能利用才气平庸甚至鼠辈小人为实现自己的伟大思想服务。斐洛关于《圣经》和古希腊智慧关系的思想注定要起巨大的历史作用。在斐洛之后，没人敢正视《圣经》，人人都竭力把它看成古希腊智慧的独特反映。在黑格尔的《宗教哲学》中，我们看到："宗教在哲学中得到思维意识的证明。思维是绝对的法官，在它面前（宗教的）内容应证明、解释自己。"早在黑格尔之前两千年，斐洛也正是这样认为的。他没有"调和"《圣经》和古希腊智慧，而是用后者来证明前者。当然，他也只能如此；怎样才能得到证明和解释，他就怎样"诠释"《圣经》。同一个黑格尔，在《逻辑学》一书中描写思维本质时说："当我的思维并不掺杂任何主观特性时，就能深入事物本质；当我加入某些自己的东西时，思维就很糟糕。"当斐洛沿袭古希腊哲人解释《圣经》时，他就力图使圣经故事的作者甚至圣经故事所围绕的那个人摆脱一切主观特性。在这个意义上，斐洛和黑格尔才智相当。斐洛师承古希腊哲学家，坚信不仅多神教的神祇而且连《圣经》中的上帝都位居真理之下，思维的人只有彻底地忘

---

[1] 亚历山大的斐洛（Philo of Alexandria，约前20—公元54），唯心主义哲学家，亚历山大的宗教神秘主义学派的首脑人物。——译者注

我和深入本质才能发现真理。苏格拉底之后，人们不能也不应思维。历史赋予斐洛的使命是向人们证明《圣经》同我们的自然思维毫不矛盾，也不能矛盾。

克尔凯郭尔在他的著作和日记中都未提到过斐洛。但应认为，如果他提到斐洛的话，他会称之为犹大的鼻祖。这才是最初的、不逊色于犹大的叛变：这是真真实实，尽人皆知的。斐洛先把《圣经》吹得天花乱坠，随后又贬之于古希腊哲学（即自然思维和智慧）之下。克尔凯郭尔只字不提斐洛。他迁怒于黑格尔，正是因为黑格尔是（近代的）"客观思维"的先知。这个思维摆脱人的主观特性，把"事物"看成真理并在事物中寻求真理。但他毕竟仍维护苏格拉底，宽宥他，再重复一遍，这似乎出于他无意识地保护自己，万一亚伯拉罕和约伯不能使他摆脱困境的话。甚至当他以威严的《或此或彼》面对安居乐业的凡人和已婚牧师时（大概，尤其在这种时候），他把苏格拉底隐藏在自己也看不见的内心深处。他号召荒谬和悖论，但仍紧紧抓住苏格拉底不放。

如果我们记得他求助于亚伯拉罕和约伯是出于何种需要的话，这看起来可能就并不是那么"不可容忍"。他在日记中多次重复说，在他身上所发生的事情不能用具体的词说出来，他甚至庄重地禁止别人问及此事。但在自己的作品中，他又不得不加以叙述——当然，不是由自己，而是由各种虚构的人物，但他毕竟是谈到了此事。在《重复》中他说，别人认为是区区小事，对他则具有世界意义。[①] 在《人生道路诸阶段》一书中他写道："我的痛苦是很枯

① 《恐惧与战栗/重复》，第207页。

燥无味的。这我自己也知道。"在下一页，他又重复说："他不仅默默地忍受痛苦，而且痛苦是枯燥无味的。如果不是这么枯燥，可能会有人动恻隐之情。"还有："他为琐碎小事感到极端痛苦。"[①]这个枯燥无味的痛苦为何许物也？对此他明确地回答说："他感到不能做众人皆能做的事：做丈夫"。[②] 在此书中，他还表白说："母腹中的十个月足以使我成为老人。"[③]这种表白在他所有的书和日记中俯拾皆是，举不胜举。我引一段他 1846 年的日记。这里他违背了他的誓约，还是用"具体的词"说出了他身上所发生的事情："我是真正不幸的人，自幼禁锢于某个会令人发疯的痛苦之中，这与我的灵魂和肉体之间不正常的关系有密切联系……我就此问过医生，他是否认为能治愈这种反常关系使我能做大家都能做的事。他对此表示怀疑。于是，我又问他，他是否认为人的精神及其意志能对此有所改变。他对此也表示怀疑。他甚至劝我不要试图集中精力，因为这可能毁掉一切。从此我的命运已定。我把这个反常关系（无疑，它能使大多数懂得其痛苦、恐惧的人自杀）看作上帝赋予我的肉中刺、终极或十字架，看作上帝给我同代人绝无仅有的精神力量的巨大代价。"他还写道："至于我，年轻时便被赐予了肉中刺。若非如此，早已平庸一生了。"[④]克尔凯郭尔话中最有深度和撼人心肺的词语就是"肉中刺"，它的意思只能在上述日记的片断表白

---

① 《人生道路诸阶段》(*Stadien auf dem Lebensweg*)，1914 年，第 269 页。

② 同上书，第 398 页。

③ 同上书，第 237 页。

④ 《日记》，第一卷，第 276、277、405 页。

中才能被理解，同样，只有在这些表白中，克尔凯郭尔的下述论断也才能被理解：罪是“自由的昏厥”，与罪对立的概念不是美德，而是信仰。在《重复》中，对自由有这样的描写：“我不能像拥抱现实存在的人那样拥抱一个姑娘，我只能轻轻地触摸她，像靠近幻影一样走近她。”[①]不仅丽琪娜·奥尔森[②]，而且整个世界对克尔凯郭尔都成了幻影和幽灵。他无法使信仰“移动”，尽管他在自己的著作和日记中一再重复说，这个移动可以使整个世界和丽琪娜·奥尔森重返现实。那别人能行吗？克尔凯郭尔未曾询问。小说《重复》的大部分和《人生道路诸阶段》那个称之为“罪非罪”的部分，似乎是用完全不同的格调写就的。失恋故事在那里不是这么“简单”，这么“枯燥”。克尔凯郭尔当然是正确的：如果他如实地叙述自己的事情，谁会“同情他”，谁会对他感兴趣？因此，类似我上面引述的自白虽为数不少，但都渗透在故事之中，主题则归纳为主人公应该抛弃未婚妻，因为她对于他不是“情人”，而是“诗神”。这显然不很枯燥、可笑。但克尔凯郭尔却宁可让他的未婚妻和所有的人都把他视为荒淫无耻之徒，也不愿让他们了解他的秘密。但他仍迫切希望在叙述中留下自己真实感受的痕迹。“我期待暴风雨和重复。噢，来一场暴风雨吧！它将带来什么？它将使我成为一个丈夫。”[③]

为此，他求教于亚伯拉罕和约伯，求教于《圣经》。他痛恨黑格尔和整个思辨哲学，因为该哲学体系不能解决他的问题。当他说

---

① 《恐惧与战栗/重复》，第184页。

② 丽琪娜·奥尔森是克尔凯郭尔以前的女友。——译者注

③ 《恐惧与战栗/重复》，第194页。

他对所有人隐瞒了自己的耻辱和不幸，只是因为他注定不能理解伟大的人物（即黑格尔）时，这丝毫不表示他无法掌握黑格尔抽象复杂的哲学体系。克尔凯郭尔并不惧怕这些困难。从青年时代起，他就拜读哲学著作，研习柏拉图和亚里士多德的原著，对微妙复杂的论证分析自如。他所说的“不理解”表示完全不同的意思：“太理解”——太理解黑格尔的哲学体系而把他的问题化为乌有。它能解释克尔凯郭尔的事情，就像它能解释苏格拉底的事情、三十年战争和其他或大或小的历史事件一样，然后要求人们满足于它的解释，不复提问——克尔凯郭尔对黑格尔（亦即对思辨哲学）不理解的正是这个要求。他之所以不理解，是因为他认为：他实际上应顺从这个要求，黑格尔若是他的话会完全满足于思辨哲学提供的东西，但是他，克尔凯郭尔，太微不足道，精神太贫乏，不能企及黑格尔的思想。因此，他谈到不理解黑格尔犹如谈到耻辱和不幸。他本应提到柏拉图的理性的仇敌并对自己说，在他身上神圣哲学的威胁已经兑现，不满足于以理性解释光辉的人就是理性的仇敌，而理性的仇敌注定难逃厄运。但克尔凯郭尔几乎从不提及柏拉图的遗训，似乎在竭力忘却第一个向人们揭示理性意义和价值的不是黑格尔，而是柏拉图。他甚至对亚里士多德亦回避三分。尽管柏拉图和亚里士多德都与苏格拉底联系甚密，但苏格拉底是需要保护的。大概，克尔凯郭尔曾多次扪心自问：最智慧的人之一苏格拉底会如何行事？须知，苏格拉底无法求助约伯或亚伯拉罕。是的，即使他能，他也不会去求助的。爱比克泰德会毫不迟疑地对我们说，甚至俄狄浦斯和普里阿墨斯的忧愁也不会使苏格拉底惊慌

失措。他不会怨天尤人，也不会哭泣诅咒，而会像在监狱中对克力同[1]那样说："噢，尊敬的克力同，只要上帝愿意，就顺其自然吧！"黑格尔的理性也殊途同归，他的所有"解释"如同爱比克泰德对苏格拉底和俄狄浦斯的看法一样：现实是理性的，抗拒现实是不行的，也不可能的。可以推测（而下面的叙述也将证实这个推测），克尔凯郭尔可能不会对黑格尔如此憎恨和鄙视，若黑格尔的生活现实同苏格拉底一样的话，亦即，若黑格尔穷愁潦倒，遭受各种迫害，并最终为忠实于理想饮鸩而死。若这样，他就不会认为黑格尔的哲学是供奥林匹斯诸神取乐的无稽之谈，而是真正的事业；他就会称之为存在哲学，而奉黑格尔为"真理的证人"。但黑格尔却宣称现实是合理的，即现实是它所应当的那样，根本不需成为另外一种样子，这仅仅是因为他顺利地绕过了使其他众多人丧生的暗礁：这种哲学的代价多大啊！后来，在临死前，克尔凯郭尔抨击了蒙斯特主教。蒙斯特像黑格尔一样真诚地认为他的命运和自己创造的现实是理性的。他连续多年执掌丹麦基督教会，但这并未妨碍他发财、结婚和受人尊崇。他的基督教不同理性冲突，它"简明易懂"，"合乎愿望"，因为黑格尔的"现实是合理的"意为现实是易解的，因而是合适的，是可能甚至不可能中最好的，他年迈而死，深信自己像虔诚的基督徒那样度过了自己的一生。他的女婿、哲学教授马尔坦森（忠实的黑格尔门徒）代表其学生、好友——也是笃信基督教和知识渊博的人士——致悼词说：死者是"真理的证人"。在蒙

---

① 克力同（Criton），雅典富翁，据说他羡慕苏格拉底的才华，离开铺子而受教于苏格拉底门下，并成为忠实门人。——译者注

斯特生前,克尔凯郭尔并未抨击他。蒙斯特是克尔凯郭尔父亲的忏悔牧师。克尔凯郭尔极崇敬、怀念父亲。蒙斯特看着克尔凯郭尔长大,并被克尔凯郭尔一家奉为美德的典范。克尔凯郭尔受的是蒙斯特的传教教育,他一直聆听蒙斯特的传教,但在他心灵里却愈益积聚了对蒙斯特时运亨通的基督教的反感。蒙斯特像生前那样安详地死去,不仅未向上帝忏悔,而且巧妙地迷惑了所有了解他的人并留下了"真理的证人"的清名,克尔凯郭尔对此感到十分恶心。以其著作特有的激昂,他在蒙斯特主教的殡仪上措辞尖利地抗议马尔坦森的发言。克尔凯郭尔留在此世不会太久,这他自己也很清楚。虽然他行将就木,仍愤怒地抨击了死去的敌人。他能不这样做吗?

在我们屡次摘引的《重复》一书中,主人公在谈到自己的命运时这样说道:"欲剥夺我荣誉和自豪——且又那样莫名其妙——的力量是什么?难道我不受法律保护?[①]"而在《人生道路诸阶段》中,克尔凯郭尔似乎又解释了这个问题:"福斯塔夫"[②]问,什么是荣誉?它能代足吗?不能。它能代手吗?也不能。可见,荣誉是想象,是华丽词藻,是花花招牌……可见,这是虚假的。诚然,如果你想有荣誉,荣誉却不能给你什么,但若失去了它,它则会做出相反的事:会使你身败名裂,放逐到比西伯利亚更可怕的流放地,既然它能这样,显然它不是想象。若在战场上看到死人,在医院看到伤员,但在他们中间却看不到像被荣誉迫害得体无完肤的人。"[③]

---

① 约翰·福斯塔夫爵士,莎士比亚《亨利四世》中的人物。——译者注

② 《恐惧与战栗/重复》,第184页。

③ 《人生道路诸阶段》,第320页。

毫无疑问，克尔凯郭尔在“证实真理”，尽管不是马尔坦森意义上蒙斯特的证实真理。换言之，克尔凯郭尔坦率地在谈自己的情况。他失去了法律的保护，毁誉像麻风病一样缠身。无怪乎在《人生道路诸阶段》中，他写下了感人肺腑的“麻风病人的回忆录”。他同马尔坦森或蒙斯特会有共同语言吗？永恒而可怕的或此或彼毫不留情地降临在他身上，这不很显然吗？或者黑格尔、蒙斯特、马尔坦森、幸运的基督教和那些维护他们现实的法律，或者破坏旧法律的新“法律”（也许，不是法律，而是某种根本不像法律的东西）将打倒真理的假证人并恢复受镇压的克尔凯郭尔的权利。诚然，“荣誉”不能使人再生手足，但它能断人手足，焚人心灵。克尔凯郭尔从哪里得知真理？他对我们说，除了基督教，无人可与苏格拉底并驾齐驱。但苏格拉底在基督教中不仍旧是真理的唯一源泉吗？

第三章　摆脱伦理

亚伯拉罕跨越了伦理的界线……要么伦理不是终极，要么亚伯拉罕完蛋。

——克尔凯郭尔

克尔凯郭尔讲述说："早在青年时代，我就生活在一个矛盾中：别人认为我禀赋超群，但我深知自己毫无用处。"[①]谁是正确的呢？是认为克尔凯郭尔禀赋超群的人还是自以为毫无用处的他？在谈论克尔凯郭尔时能提这样的问题吗？他自己说过："我只能从宗教上，在上帝面前理解我自己。但在我和人们之间横隔着一堵不理解的墙。我与他们无共同语言"。[②] 确实，如何使克尔凯郭尔的要求和"大家"的需求统一起来？"大家"认为他禀赋超群，而他却认为毫无用处，大家认为他为小事而痛苦不安，而他却说痛苦是世界历史事件。他确信"大家"从不认为他的痛苦值得丝毫注意，这使他不能把自己的秘密公之于人，使他痛苦至极，忍无可忍。哪里有能评判克尔凯郭尔和"大家"或"大众"是非的法院呢？存在这样的法院吗？乍看起来，这里似乎什么问题也没有。十分明显，无论这

① 《人生道路诸阶段》，第218页。
② 同上书，第318页。

有多么困难，个人应准备服从大众，并在与大众一致中寻求自己存在的价值。再者，最主要的是，痛苦、恐惧这些词对真理代表人物有多大比重，它们将由克尔凯郭尔还是约伯或亚伯拉罕说出？约伯说，如果衡量我的悲伤和痛苦，它们比一粒海沙还重。甚至克尔凯郭尔也不敢重复约伯的这些话。苏格拉底如果听到这番话会说些什么呢？“思维着的”人能否如此说呢？然而，克尔凯郭尔摆脱著名哲学家黑格尔投在“个人思想家”约伯的麾下，仅仅是因为约伯敢于这样说。用克尔凯郭尔的话说，约伯也“脱离了大众”，他和其他人也无共同语言。约伯所经受的恐惧使人丧失理智，而“人的怯懦不能承受死亡和疯狂对生活的作用”。[①] 克尔凯郭尔一再重申，大部分人甚至想不到生活中隐藏着恐惧。但克尔凯郭尔对吗？约伯对吗？疯狂和死亡“仅仅”是一切的终结，这难道不是无可争辩、十分明显的真理吗？这就像约伯以及整个人类的痛苦和忧伤在任何天平上都不能重于一粒海沙一样无可争辩和明显。这样，“大家”既不知道也不想知道，何为生活恐惧的人处于比经受这些恐惧的人更有利的领悟真理的环境？

我们面临克尔凯郭尔的基本问题：真理在谁一边，在“大家”及其“怯懦者”的一边，还是在敢于正视疯狂和死亡的人一边？就是因此，也仅仅是因此，他摒弃黑格尔转向约伯，这一点也就是存在哲学不同于思辨哲学的地方。离开黑格尔意味着否定理性和义无反顾地走向荒谬。但是，正如我们下面将看到的那样，通向荒谬的道路被“伦理”切断了，只好连理性带伦理一起抛弃。克尔凯郭尔

---

① 《恐惧与战栗/重复》，第 185 页。

在日记中说过，想理解存在哲学的人应理解“摆脱伦理”的意义。只要“伦理”仍是拦路虎，就不能到达荒谬。确实，现在需要说：不搬开“伦理”，我们就到达不了荒谬，但这并不意味着“伦理”是存在哲学所须克服的唯一障碍。最困难的还在前面。我们已知，伦理和理性是同根孪生，必然是应该的同胞姐妹。当宙斯被必然所迫把人的权利限制在其肉体和世界之上时，作为补偿他决定给人某种“神最好的东西”，这就是“伦理”。神祇只有一种方法使自己和人免遭必然的迫害：应该。摆脱了伦理，抛弃了多神教神祇惠赐，人就与必然迎面相对。这里别无选择：必须与之做最后的、你死我活的斗争，而这种斗争连神祇都不愿参与，其结果谁都无法预卜。或者确切地说，由于我们想预卜，只得说不可能有两种意见。与必然和神祇不能抗争，最伟大的智者对必然都退避三舍：不仅柏拉图和亚里士多德，而且苏格拉底也承认不能抗争，因为不可能获胜的斗争是毫无意义的。显然，也不应抗争。如果有谁以前未看到，那他现在就会看到理性和伦理的交界处：理性一看到必然，刚宣布“不可能”时，伦理就立刻指令“你应该”。那些同受尽折磨、粪便沾身的约伯交谈的朋友像古希腊哲学家一样知识渊博。如果把他们的长篇大论公式化，可归结为苏格拉底平时所说的，或，若相信爱比克泰德的话，为宙斯对克律西波所说的：既然不能克服，当然，凡人和神祇都一样，就应接受。相反，若把约伯对朋友的回答加以概括的话，那么世上没有力量能使之承认已发生的事情为应该的和最终的，换言之，不仅必然的“权利”，而且“权力”都值得怀疑。必然真有权力支配人和世界的命运吗？这是显然的真理还是鬼魅伎俩？人是怎样接受并服从这个权力的？进而：人们与一切生活中

重要的、需要的和珍贵的东西联系的伦理，如何会说出“你应该”而保护无理性、令人厌恶且愚钝不堪的必然的呢？当人确信，必然不满足它拥有的外部强迫手段，又设法将人的“良心”诱惑到自己的一边并迫使它为自己的罪恶勾当编奏凯歌时，如何能不绝望呢？

这也是克尔凯郭尔离开黑格尔和思辨哲学转向“个人思想家”约伯的原因。克尔凯郭尔写道：约伯证实了“自己世界观的广度，他把这样做的坚定性同伦理的诡计和攻击对立起来”。[①] 让约伯的朋友对他丧心病狂地“狂吠”吧，克尔凯郭尔继续说，让那些朋友以及各时代、各民族最英明的人狂吠吧，他们企图使他相信，要求他愉快服从命运的“伦理”是正确的。在约伯看来，伦理的“你应该”毫无意义，而朋友们攻击他的“形而上学的安慰”乃一派胡言而已。这不是因为他的朋友们不够聪明、博学，不是的，他们掌握了人类的全部智慧，他们能用任何古希腊的会饮来美化自己。斐洛在引用他们的话时能毫不费力地证明古希腊伟人是从《圣经》中汲取了智慧，不是从先知和圣诗歌者那里，而是从约伯朋友的言谈中：伦理（应该）用必然掩饰自己——不应去想做不到的事。正是：如果理性能明确界定可能与不可能，那么美化伦理并依赖伦理的理性就得到“永久无穷”（in saecula saeculorum）的保证，约伯朋友们的智慧就像古希腊智慧一样神圣。如果！？然而问题在于：何为必然？它的权力以何为基础？为什么凡人和神祇像着了它的魔似的不敢或不会摆脱其控制？再重复一下已提过的问题：由最聪明

---

① 《恐惧与战栗/重复》，第 192 页。

的人发明的伦理如何会保护、支持这个权力的？在伦理法庭上正确的不是约伯，而是他的朋友们：事实上理智的人不可能指望和要求为自己修改世界上的法律！而约伯正是这样做的：他不想，不“指望”，也不会要求。对他的朋友们他只有一个回答：你们是枯燥无味的安慰者。克尔凯郭尔则重复约伯的话，为其舍弃了黑格尔，摆脱了伦理，拒绝了理性和人类历史上一切依靠理性取得的成果。对导师们至今仍谆谆教诲的思想他似乎已忘却，茫然地不是用语词，而是用我们耳朵难以分辨的声音，甚至不是回答，而是用不自然的声音喊道：“何为剥夺我荣誉和自豪——且又那样莫名其妙——的力量”？似乎他的喊声蕴含着某种力量，似乎他在等待；他的喊声，奇大的嗓门，将震塌四壁。

“莫名其妙”在哪里？是在那剥夺约伯（确切地说，克尔凯郭尔）的荣誉和自豪的势力之中，还是在克尔凯郭尔声摧毁四壁的想象之中？确实，在他身上发生了前所未闻的某种东西，几近不可置言、不可理喻，无论对于他，还是对于别人：他是和大家一样的人，却不受法律的保护。突然，他莫名其妙地被逐出现实，他接触的东西都成了幻影，就像神话中美杜莎[1]所接触的一切都变成金子一样。为了什么？因为什么？约伯的朋友和克尔凯郭尔的朋友不费吹灰之力为此找到了十分充足的理由。约伯和克尔凯郭尔是宇宙不断变化现象的无穷锁链中微不足道的环节，这一点足以认为是对“正常”意识的完全令人满意的解释。甚至约伯早在耳闻灾难降

---

[1] 美杜莎为希腊神话中三名戈耳工之一，原是美女，因触犯雅典娜，头发变成毒蛇，面貌也变得奇丑，谁只要看她一眼，就会变成石头。——译者注

临之时，就以符合伦理的镇静自若，就像智者所应做的那样（按爱比克泰德的话说，完全像苏格拉底那样，如果他处在普里阿墨斯或俄狄浦斯的位置上），说：赏赐者上帝，收回者亦上帝。但灾难越多，他越无法忍受，越怀疑自己对不可避免性的认识和影响他愉快接受命运抉择的道德。克尔凯郭尔说，约伯的伟大不表现在他说"赏赐者上帝，收回者亦上帝"这句话中。上帝的名字美好无比。他只是在早先说过这句话，但后来再未说过。约伯的伟大在于，他在信仰范围起始界线上就斗争。[1] 又说："约伯的伟大在于虚假的允诺不是扼杀他对自由的激情。"[2]事情就是这样，但主要的不在这里。对约伯和克尔凯郭尔来说，主要的是在另外的地方，不在约伯的伟大之处。难道约伯需要赞赏和褒扬吗？难道他希冀任何夸颂吗？克尔凯郭尔有必要提及此事吗？克尔凯郭尔就是因为约伯摆脱了伦理而转向他的吗？问题不在于约伯是否是伟大、高尚的人物：所有这些问题都被远远地抛在后面。问题在于：能否用呐喊、抱怨和诅咒，用现在的话说，赤手空拳地同亘古长存的法律和自然做斗争？可能约伯尚无所知，但克尔凯郭尔知道，在新哲学中这个问题已彻底解决："不要讥笑，不要哭泣，不要诅咒，而要理解"。斯宾诺莎的这个原理不容置疑。如果"个人思想家"约伯的存在哲学欲推翻这个原理，并不通过理解来得到真理，而是靠呐喊和诅咒，那么把问题转到对约伯个性的主观评价上去就未必恰当。克尔凯郭尔并非偶然地两次谈到约伯的伟大，而且他轻易地解释

---

① 《恐惧与战栗/重复》，第 191 页。

② 同上书，第 189 页。

了约伯的伟大不在于他所说的“赏赐者上帝，收回者亦上帝”，而在于愤慨地说他的痛苦重于一粒海沙。对此，谁能判断何为伟大，何为渺小？如果相反又会怎样呢？当约伯内心明智地接受灾难时，他是伟大的，但当他失去明智和冷静时，他就变得可怜、渺小、可笑。谁能解答这个问题？迄今为止他一直隶属于伦理，对此我们早有由古希腊圣人提出、由西塞罗和塞涅卡[1]翻译为“信命者命由天定，不信命者命不由人”的现成公式。伟大的人不是被命运找到的，就像被拖到治安管理所的醉鬼，而是“独立地”朝命运规定的方向奔去。俄狄浦斯呐喊、哭泣、诅咒着，但苏格拉底，如爱比克泰德所说，在俄狄浦斯的处境中仍像从狱吏手中接过毒药碗时那样清醒。毫无疑问，如果苏格拉底和约伯一起诉讼于伦理法庭，约伯会败诉的。克尔凯郭尔对此十分清楚。他知道，约伯达到自己目的的唯一方法是辩驳伦理对自己事情的处置。他写道：“约伯很幸运，上帝归还了他的东西，甚至两倍于斯。这就称为‘重复’。这样就是重复。重复始于何时？此事不可言表。对约伯它起于何时？是在人所有的理智的可信和估计都归于不可能之时。”接着，在把自己的事业与约伯的事业视为同一时，他说：“我期待暴风雨和重复。这个重复将带来什么？它将使我能成为丈夫。”[2]

这一切是否至少暗示了我们称之为伟大的东西？伦理是否关心归还约伯的牛（且以两倍的数量）、金银甚至孩子？或者使克尔

---

[1] 西塞罗(Cicero，前 106—前 43)古罗马杰出演说家、作家和政治家。塞涅卡(Seneca，前 6—公元 65)，古罗马斯多葛派哲学家、政治家，其道德观点是基督教思想来源之一。——译者注

[2] 《恐惧与战栗/重复》，第 193、194 页。

凯郭尔复得做丈夫的能力？克尔凯郭尔在《重复》结尾时说，“尘世的福禄”对精神的确定是不相关的。他接着又解释，人一旦正确理解了同上帝的关系，一切有限的东西就成了渺小的。但这早已为多神教的智者所知，他们制定了自治伦理，如果准确地说，神对尘世的一切都无所谓，宗教的本质在于教人鄙视有限的东西，那么有何必要扯到约伯并摆脱苏格拉底呢？又何必抨击黑格尔呢？黑格尔也教导说，一切有限正在形成之中，没有独立的意义，而只是在无限的过程中才有意义。没有必要为重复操心，也无须庄严宣布：“重复在新哲学中注定要起重要作用”，“新哲学将教诲说，人的一生都是重复”。[1] 约伯的牛是否会失而复得，克尔凯郭尔是否能重做丈夫，这不会使任何人感兴趣，也没必要成为历史事件。约伯可能会哭泣、呐喊，而后陷入沉默，而克尔凯郭尔最终也会停止哭泣和诅咒。不仅他们所丧失的生活福禄是有限的，而且克尔凯郭尔、约伯本人连同他们的哭泣、呐喊和诅咒也是有限的。永恒吞噬了一切，像海纳百川而不涨高一样。最后，在无穷无尽之中消融了对伦理的赞誉和咒骂。如上所述，它们对克尔凯郭尔和约伯都是不需要的。它们得以重复，在重复中认知可能和不可能的人类智慧斩钉截铁地拒绝了它们。但正因如此，它从不吝啬对人赞扬，当然，是有条件的：人要妥协并承认现实是理性的并以发自内心的愉快接受任何厄运。克尔凯郭尔知道这些，甚至有时也对此着迷。要是约伯克服了必然、获得重复就好了！但如果他陷入一场力量悬殊的斗争又会如何呢？如果《圣经》中确有古代哲人闻所未闻的

① 《恐惧与战栗/重复》，第119页。

真理就好了！但如果斐洛是对的，如果应从《圣经》中只汲取不悖逆苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的东西，又会如何呢？如果嫉恶如仇、把宗教押上理性审判台的黑格尔是正确的，又会怎样呢？

这些忧虑始终萦绕在克尔凯郭尔的脑际。因此，他只是讲"摆脱伦理"，尽管他意识到要要求得更多，他最不可遏制的"或此或彼"的时刻已来临。有一次他精力充沛但又紧张万分地谈及此事。在《惧怕的概念》一书中他写道："亚伯拉罕以自己的行为超越了伦理的界线。他的目的更高，在伦理之外：为追求这个目的，他摆脱了伦理"。又写道："我们面临悖论。要么个人本身处于同绝对的绝对关系中，这时伦理不是最高的，要么亚伯拉罕完蛋。"[1]但对伦理毕竟只是摆脱，以备不虞，万一必然克服了约伯，就可以重返伦理的庇荫之下，尽管将按它的要求签署对亚伯拉罕的判决。在如此放荡不羁的思想家身上表现了不由自主、谨慎而又深刻的意义：由他发起的斗争太果断，不能不使最勇敢的人也望而却步。克尔凯郭尔的一切都被剥夺了。他"脱离了大众"，他"失去了法律的保护"，因此他必须也拒绝伦理的保护，尽管后者有权宣布我们"值得称赞或否定"(laudabiles vel vituperabiles)！由此（以下将更详细地叙述），克尔凯郭尔在对"宗教"的理解中始终掺杂了伦理的成分，在一本接一本的著作中赋予其愈来愈大的意义。我们记得，早在《重复》一书中，他就谈到了约伯的伟大。同时，他称宗教人士为"贵族禀性"。[2] 而在《致死的疾病》中他经常用"伦理"概念来代替

---

① 《恐惧与战栗/重复》，第56、107页。

② 同上书，第204页。

"宗教"概念,似乎全然置宗教和伦理的关系于不顾,似乎伦理倘若最高,亚伯拉罕将完蛋。他问:"在对罪下定义时,苏格拉底(即用他最好的表达,多神教)还缺少哪种特征?意志、顽固。古希腊唯智论太幸运了,太幼稚了,太唯美了,幽默,诙谐,有罪,不懂得任何人都能有意识地不做好事或有意识地(即知道什么是对的)做错误的事。古希腊人建立了理性的、坚决的无上命令。"[①]乍看起来似乎是对的:苏格拉底教诲说,知善者不会从恶。但这与克尔凯郭尔所说的多神教毫无共同之处。只要回忆一下柏拉图的《会饮篇》中亚西比德[②]的一段话就足以确信其逆为真。或者回忆一下几乎所有哲学家(包括莱布尼茨和斯宾诺莎)在援引圣保罗相应话语时都引用的奥维德的"眼见且赞同好的,追随坏的"(video meliora, proboque, deteriora sequor)。克尔凯郭尔似乎从未读过《会饮篇》,似乎从未听过上面奥维德的这句诗(若不是在奥维德处,至少在斯宾诺莎处他应读过这句诗),继续说:"误会在哪里?在于缺乏从理解到实施的辩证过渡。正是在此过渡中基督教才开始作用,才弄清罪恶在意志之中,我们到达了顽固的概念"。未必能怀疑这些话能还伦理以"恢复完整"(restitutio in integrum)的能力。这个伦理是由苏格拉底带给人们并在关键时候又被亚伯拉罕"摆脱"的。我们已知,伦理的遮掩物及其权力、力量源于何处,并且,克尔凯郭尔并非以自己的名义,也非以哲学的名义,而是代表基督教谈及这些。他视人类顽固、意志的根深蒂固为罪孽,它们不想听从最

---

① 《致死的疾病》(*Die Krankheit zum Tode*),1911年,第87、90页。

② 亚西比德(Alcibiades,约前450—前404),古雅典将军,苏格拉底的弟子和朋友。——译者注

高权力的摆布。但约伯是罪人,其罪孽多半在于他不愿摆脱传统的"赏赐者上帝,收回者亦上帝",并果断地对种种考验慨然抗争。约伯的朋友们说得好:约伯是造反者,叛逆者,亵渎不敬地使自己意志同亘古永存的宇宙规律对立。需要的不是由黑格尔转向约伯,而是由约伯转向黑格尔,不是由一般趋向个别,而是由个别趋向一般。至于苏格拉底,他无论在基督教内外都是首屈一指的,而亚伯拉罕敢于逾越伦理,就是罪犯。克尔凯郭尔欲求得庇护的荒谬则什么也没庇护:在"伦理"之外,必然正一边说着"你应该",一边以沉重而坚实的步伐向软弱无力的人压来。

第四章　伟大的诱惑

这是对诱惑最伟大的挑战，当人认为上帝的能力超越人的理性的能力时。

——克尔凯郭尔

上面我曾多次不得不提到克尔凯郭尔的“矛盾”——但我这样做绝非揭露他思维欠妥的方面。他不断地用“伦理”替换“宗教”，用理性替换荒谬，这根本不像逻辑学中“变成另外一个性”(μετά βασις εις άλλογένος)。克尔凯郭尔只要愿意，就能用最严格的推理来思维。无怪乎他常常满怀激情地说：对基督教来说，基督的话“不因我跌倒者有福”是奠基性的。[①] “这是对诱惑最伟大的挑战，当人认为上帝的能力超越人的理性的能力时。”[②]当克尔凯郭尔的思想向后退一退时，决非因为他相当彻底一贯，而是因为他被诱惑所征服，就是上文所引话中的诱惑。如何能设想用我们人的理性看到人所不能为上帝所能？笛卡尔“从理论上”做了假设，但他的全部哲学都建立在“我思故我在”(从奥古斯丁那里借用的，而这是

① “本着对至高无上者负责的精神，我要斗胆声明‘不因我跌倒者有福’这句话，是能够提高基督声望最(重要)的一句话。”(《致死的疾病》，第121页)

② 同上书，第115页。

奥古斯丁的必由之路!)之上，它表示理性的真理对我们和最高的生物是同样必需的。当今，胡塞尔从笛卡尔的理论出发，也说真的东西不仅对我们，而且对任何思维的生物，对魔鬼、天使、上帝都是真的，似乎在现代思想和古希腊思想之间架起了桥梁。在整个人类思想史上，甚至在《圣经》成为欧洲各国人民的财富之后，未必能找到一个能在自身克服这个诱惑的哲学家。克尔凯郭尔以其特有的放荡不羁和无限激情奔向荒谬。他在日记中仅记录了“极端的恐惧发展了人的最高力量”。[1] 但即使在这所有力量的聚集中他也不能摆脱诱惑。他完全同意约伯，但他无法驱除黑格尔的魔力：不能“认为”上帝所能按人的理解要超出人之所能。他趋向约伯，仅仅是为了确信自己能把区区小事变成世界历史事件的权力和力量。因为，若事情真是这样，那约伯的事业则是最微不足道的。被剥夺财富、丧失子女和罹患绝症的人还少吗？克尔凯郭尔对自己说，他的痛苦“枯燥无味”，但是须知，约伯的处境也并不更好一些！克尔凯郭尔知道这个，但又害怕它。这里需要寻找这样一个原因：他为什么维护伦理但又暂时摆脱它，若需要把它从黑格尔那里夺回来的话。因为(对未来只能一无所知)黑格尔可能会依靠显赫地位证明说，约伯和克尔凯郭尔的厄运在存在的一般经济中毫无作用，黑格尔解释过苏格拉底的命运，为什么不能假设约伯和克尔凯郭尔的命运也不能被解释或被解释以后不复一顾呢？人世厄难不论有多么可怕、巨大，自然伟大永恒的力量不会授人以决定权。若克尔凯郭尔想说或想让别人听他说，他必须把伦理诱惑到自己这

---

① 《日记》，第二卷，第 204 页。

边并套上它的外衣。相反,若他在人前赤身裸体,未加任何神化——即以出自上帝之手时的模样,或如克尔凯郭尔所说,早晚要死于上帝面前的样子,那么谁也不会听他的,即使有人听,也无非是为了嘲笑。对必然权力的恐惧,对人们审判的恐惧,始终萦绕在克尔凯郭尔的心头。他知道,他的声音是旷野呼告,他无法改变的环境将使他沦陷于完全孤独和毫无希望。在著作中,在《日记》中,他屡次地谈及这个。如果他脱离黑格尔,首先是因为他不再期望从众所公认的哲学家那里得到什么并把自己的希望维系于被人们抛弃的约伯身上。但他担心,终极真理若不在黑格尔这边,便在苏格拉底那边,而这终极真理和决定性力量是他生活须臾不离的伴侣。也可以这样说,不是他摆脱了"伦理",而是"伦理"在困难时刻自行摆脱了他。他内心向往"个人思想家"约伯,他憎恨黑格尔的思辨哲学(他在《日记》中写道:"黑格尔不是思想家,而是教授")。但他不能彻底消除对古希腊哲学家发现的永恒真理的恐惧。正是带着这暗藏的——正被压抑的,而不是已被压抑的,正被征服的,而不是已被征服的——心灵恐惧,他来到了生活最后之谜——知识、信仰、罪、赎罪——的面前。无怪乎他的最杰出的著作之一就称为《惧怕的概念》。他在自身和他人身上发现了无数莫名其妙、不可思议的恐惧及对虚无的恐惧,对此在下面将会谈到。必须预先说明,克尔凯郭尔赋予恐惧虚无的意义不是他本人的、主观的特征。只是借助了他所生存的环境,他才极为清楚、直观地发现了这个恐惧及产生它的虚无。或许这样说:潜在的,并以无形的形式存在于人们心灵的东西,对于他是现实的,非常现实的。他因此断言说,哲学的起源不是惊奇而是绝望。当人们惊奇时,他尚未涉及存

在的秘密。只是绝望才使他走向存在的边界。如果像平常所说，哲学寻求所有的基础、起源和根源，那么不论它愿意与否，它应通过绝望。

但克尔凯郭尔最后一个问题就在这里：绝望能驱散对虚无的恐惧吗？刚才说过，克尔凯郭尔甚至在抛弃黑格尔转向约伯之后，也无法摆脱对伦理的依赖。下面将看到，这不断地重复着，甚至以更加赤裸裸的形式。但他同恐惧的斗争毕竟是巨大的，虚无给人振聋发聩的影响，向我们揭示存在的各个鲜为人知的方面。当他随约伯呐喊"这剥夺我荣誉和自豪的力量是什么"时，伦理自行脱离了他。伦理无法回答这个问题。它自己也在扼杀克尔凯郭尔意志的虚无面前战栗。它始终按必然——这个可怕的美杜莎的眼色行事，因为必然能把任何瞧它一眼的人化为石头。但克尔凯郭尔有时毕竟还是有勇气冲出迷宫：在生活中寻找其他的基础。这是不知道恐惧甚至对虚无的恐惧的基础。这就导致他走向存在哲学。顺便说一下，即使在他浪子回头，重返伦理身边时，他这样做是想了解他对伦理的危害何时更大：是返回伦理时，还是弃之而去时，是为它作证时，还是作反证时。在阅读克尔凯郭尔的教诲及其晚期著作相应篇章《致死的疾病》《基督教入门》和《瞬间》时，有必要提一下尼采的《道德的谱系》。在残酷方面克尔凯郭尔不比尼采逊色，他有关近亲爱情的表白和尼采有关远亲爱情的表白一样冷酷无情。尼采的超人只是另一个比基督"你应该"更不习惯的词语，而克尔凯郭尔就是以"你应该"与已婚牧师和安居乐业的凡夫俗子做斗争的。对莎士比亚戏剧中福斯塔夫的荣誉（须知，荣誉正来自伦理）能否还人手腿的问题，克尔凯郭尔十分自豪和高兴地回

答:不,不能。但当它的要求未被执行时,它对人的迫害比最残暴的刽子手有过之而无不及。不能不扪心自问:是什么促使他迎接那能粉碎、摧毁一切而什么也不能创造或重建的力量?尤其是,如果记得的话,克尔凯郭尔生平像尼采一样,很少表露残酷性,但他如此狂烈地抨击约伯的朋友们,是因为他们不想承认他的抱怨和诅咒是合法的吗?是否像尼采那样,克尔凯郭尔的伦理表现仅是对它不共戴天的仇恨的表达?克尔凯郭尔似乎想说:人们视伦理为生活最高基础,但它却将给你们这个,你们能接受它吗?不要想用心灵的小恩小惠来摆脱它。它要你付出最珍贵的东西。它来到粪便沾身的约伯跟前说:我不能归还你的牛群、财产、子女和健康。但若你答应摆脱所有这一切,并承认我的称赞比世上任何荣华更珍贵,我将支持你,把你揽入我的怀抱;如果不答应,如果继续要求归还被剥夺的东西,我将审判你,将你逐出我的怀抱,把你抛给我的兄弟必然,给你恐惧并增加新的恐惧,比你所知道的更厉害的恐惧。我这样做甚至不以我的名义,而以号召劳苦大众,并许以无忧无虑生活的人的名义。因为他像我一样,不能给你"重复"。他许诺的无忧无虑将比你所经受的厄难糟糕得多。[①] 伦理就是这样对待对它寄予厚望的人们的。对此毋庸置疑。毋庸置疑的还有:它从未用这样的语言说过话,也未揭示许诺人们舒适的意义。斯多葛派学者们和柏拉图也没这样说过。亚里士多德在《伦理学》中认为舒适的条件是一定的、最起码的富足生活。当奥古斯丁为驳斥

① 毕拉基教派是古罗马(约公元5世纪)时的一个基督教教派,主张靠人的意志自由自力赎罪,不必求援于教会,被宗教当局宣布为邪教。——译者注

伦理有权分赠人们荣华富贵(为何我们是可赞或可贵?)做软弱无力的尝试时,毕拉基教徒[①]也不敢这样保护伦理,因为他们不是为恐惧,而是为良心行事的。事实上,这是否是保护或最怪诞、怒不可遏、戴着保护面具的控诉?伦理把无条件顺从必然作为赏识的条件。这样说明伦理的本质不意味着把它钉在耻辱柱上并让世人唾骂吗?如上所述,克尔凯郭尔一再重复说,存在真理需要的不是直接表述。我们记得,也是他忧心忡忡地隐瞒并不想用具体的词来称谓那现实的感受,而这感受借助他的意志(或其他某种意志)注定要成为世界历史事件。可见,他有一切理由这样做。也许,他像安徒生童话中的王后把豆粒藏于八十层羽绒褥子之下,豆粒不得不在他的眼皮底下,甚至在更远的后裔眼皮底下成长,长得硕大无朋,只要打开让大家看看,谁也不敢瞧它一眼。甚至当他把豆粒从无数的褥子下取出时,他觉得它渺小、枯燥,可怜又可笑。对此我们已多有所闻。但正因为人们看不见它,它获得了世界历史意义,这于他、于别人都是一样的。他甚至忘记了自己不可驱散的恐惧,鼓起勇气看着战胜他的虚无。要使他确信不是黑格尔及其思辨哲学,而是约伯呐喊着引向真理是不容易的。要他暂时摆脱伦理的庇护也是不容易的。而这仅仅是最初几步。前面的路途更艰难。需要陷入罪孽(不是通常所说的,而是《圣经》中所说的)。需

---

① 关于这个问题,下文再详说,这里我只从克尔凯郭尔著作中引用一小段,以便读者能对他的思维走向有个印象:"啊,爱情这唯一一件大事,啊,从未有人研究过的爱的悲伤:上帝不可能——的的确确,他是不愿意这么做的,也不可能想这么做,但如果他想要这么做的话,他也无法做到不让他的爱的援助不导致相互矛盾的巨大不幸的结果。他可以(人们都说一切的一切真的有可能就是这样)以其爱心让一个人如此不幸,以致这样的人永远都无法想象自己会处于如此不幸的地步。"(《致死的疾病》,第119、120页)

要接受荒谬。需要把信仰从理性的控制下解放出来，并从信仰、荒谬和《圣经》那里期待理性思维不会给予人们的自由。这一切要当着必然、伦理和上面提到过的不可战胜的恐惧的面做。自然，如果往下我们将看到间接表述方法和无数奇怪、不太协调的运动，有时，它们甚至几乎是抽筋式的，而这些正是由他倡导的斗争所要求的。对克尔凯郭尔来说，理性和伦理成了马丁·路德所说的“它不死，人就不能生活的怪物”(bellua qua non occisa homo non potest vivere)。存在哲学正是由此发源：人需要的不是“理解”，而是生活，它把自己的“讥笑，哭泣，诅咒”对立于理解，对立于思辨哲学所得到的东西。《圣经》也称赞它的这一功绩：“遵守教规者将以信仰为生”(Justus ex fide vivit)，先知这样说，接着使徒又这样说。又说：如果您的信仰微如芥末，那没有什么对你们是办不到的——“你们便无所不能”。

第五章　信仰的移动

我不能使信仰移动；也不能视若无睹，盲目地自投荒谬的深渊。

——克尔凯郭尔

跟着约伯就会到达信仰之父亚伯拉罕及其可怕的牺牲品。《恐惧与战栗》的书名取自《圣经》，[①]该书从头至尾阐述亚伯拉罕的思想。评论约伯就已很难，我们还记得，克尔凯郭尔以极大的努力才敢于将约伯的眼泪和诅咒同黑格尔冷静清醒的思维对立起来。但对亚伯拉罕的要求则更高，比对约伯的要求要高得多。约伯所遭受的厄难是由外部力量施予的，而亚伯拉罕则自己举刀对着他世上最亲爱的人。不仅人们，而且“伦理”都回避约伯，感到自己完全软弱无能，不知不觉地脱离了他。但人们不应回避亚伯拉罕，而应起来反对他，伦理不仅脱离了他，而且诅咒着他。在伦理的法庭上，亚伯拉罕是众皆唾弃的首恶：弑子犯。伦理不会帮助人，但我们知道，它有足够的手段折磨它所厌恶的人。亚伯拉罕同时又是最不幸的、罪孽最重的人：他失去了儿子，希望和晚年的依托，而且像克尔凯郭尔一样，失去了荣誉和自豪。

---

① 《诗篇》2：11；《腓立比书》2：12。

这神秘的亚伯拉罕是何许人也？那本神秘的书又是一本什么样的书呢？在这本书里，亚伯拉罕的案件不仅未罪有应得地遗臭万年，相反，却得到了吹捧并遗训后人。再引一次克尔凯郭尔的话：亚伯拉罕的行为已逾越伦理的界线，他的目的（τέλος）比伦理更高。为追求此目的，他"摆脱了伦理"。我们还记得，伦理掩护着能石化人的必然，如果人敢看它一眼的话。亚伯拉罕怎么敢于摆脱伦理呢？"当我想到亚伯拉罕时"，克尔凯郭尔写道，"我似乎变得渺小了。我时时刻刻地看到他的一生，充斥了极其荒唐的事情；时时刻刻都有什么东西使我厌恶它，我即使搜索枯肠，仍无法理喻他的荒唐。我寸步难进。我竭尽全力，但总感到力不从心。"他接着又说明："我能够理解英雄，但却不能理解亚伯拉罕。只要我一想登上他的高度，我马上就会下跌，因为我看到的是荒唐，但我并不因此贬低信仰的意义，相反，信仰对于我是最高贵的，我认为，哲学用其他东西来取代信仰、嘲笑信仰是不正大光明的。哲学不能、也不该给人信仰，但它应知道自己的范围，它不应剥夺人的任何东西，更不能以胡言乱语使人失去自己的东西，尽管是不足挂齿的小东西。"[①]这里，当然应停顿一下，提个问题：克尔凯郭尔何以断言信仰在哲学之外？能如此"轻易"地摆脱哲学的控制、而成为"绝对的法官"吗？在这个法官面前，如黑格尔所说，也像所有哲学家所认为的那样，"宗教的内容应证明并解释自己"。从克尔凯郭尔有关亚伯拉罕的言论中已能部分地看到，克尔凯郭尔本人也知道面临的困难。他写道："我面对恐惧，不害怕也不颤抖，但我知道，我

① 《恐惧与战栗/重复》，第28、29页。

如果有一点勇气反对恐惧，那我的勇气不是信仰的勇气，而是相比之下微不足道的东西。我不能使信仰移动，我不能视若无睹，盲目地投自荒谬的深渊”。这样的话他不知说了多少遍：“是的，我不能移动。只要我一想这样做，周围的一切都会旋转起来”，或：“使信仰作最后的、荒唐的移动，于我是不可能的。我愿咽下顺从的苦果。”[1]

这些“不能”、“不可能”来自何方？谁或什么褫夺了克尔凯郭尔的意志，妨碍了他移动信仰并威严地把他投入顺从和无所作为的痛苦深渊？他对我们说，哲学，即理性哲学，无权用胡言乱语来剥夺人的信仰。但这里问题是在于权力吗？必然不也无权限制众神之父？虔诚的柏拉图和严肃的爱比克泰德也不得不开诚布公地承认万物之主宙斯尽管违心，仍顺从了必然并作了让步：他想还给人们身体及整个世界归人所有，但不得不又改为“借用”，并接受了随遇而安的劝告。不是吗？柏拉图，爱比克泰德及宙斯本人不也都不够勇敢，不能抗争必然，不也临阵脱逃，藏身于克尔凯郭尔所说的顺从的痛苦深渊？如果我们向古希腊哲学家提这个问题，他们大概会愤怒地否定克尔凯郭尔的解释的。他们有足够的勇气，甚至更多的勇气，但问题不在于勇气，任何理智的人都知道，必然之所以是必然是因为它不可征服，顺从的痛苦是神在让凡人适应生存的环境后唯一能与人分享的生活乐趣。克尔凯郭尔总是抬出柏拉图和爱比克泰德的导师苏格拉底，但苏格拉底有足够的勇气吗？克尔凯郭尔能假设苏格拉底站在约伯或亚伯拉罕的一边吗？

---

① 《恐惧与战栗/重复》，第46页。

苏格拉底一生嘲笑勇气，认为它不量力而行，莽撞冒险！无疑，苏格拉底一定会尖刻讽刺咆哮如雷的约伯，而对盲目投入荒谬深渊的亚伯拉罕则更不留情。哲学无权剥夺人的信仰，无权嘲弄信仰！克尔凯郭尔的这个金科玉律又从何而来？莫非相反：哲学的基本任务不在于嘲笑信仰，使人重返真理的唯一源泉——理性？尤其是嘲笑克尔凯郭尔倍加推崇的亚伯拉罕的信仰，在谈到约伯时，事情就难办了：人除非丧失理智，愚昧无知，才能把自己尽管十分巨大的不幸，归咎于世界。除非极其天真，像《约伯》一书的佚名作者一样，才能相信：上帝能归还约伯的牛羊、财富甚至死去的孩子。这一切显然是臆想，是童话，如果克尔凯郭尔依据自己通过书本了解到的约伯的生平宣称，从今往后哲学的起点不是回忆，如苏格拉底所说，而是重复，那么，这只说明他的思维糟糕透顶，他不能像黑格尔要求的那样摆脱自己的主观愿望，深入事物本质，或者，他鄙视莱布尼茨的教诲，另寻真理，但又忘带了矛盾律和充足理由律，它们对思想家十分重要，就像指南针和地图之于海员一样，克尔凯郭尔正是因此在出发寻找真理时，迷失了方向。

再重复一遍，克尔凯郭尔对此十分清楚：如果他认为能如此轻易、简单地摆脱哲学，他就不会写两卷本的《哲学的崩溃》，这本专门同思辨哲学分庭抗礼的书。信仰靠荒谬支撑，任何人对这个赤裸裸的论断都不会感到惊讶。如果把自己的全部希望寄托在荒谬上，那么，所有真理都将成为无稽之谈。对伦理亦是如此。只要想一下，伦理是为何而被摆脱的。约伯摆脱它是为了收回自己的牛。苏格拉底会这样说，且苏格拉底的讽刺在这里是再恰当不过了。克尔凯郭尔则是为了重获做丈夫的能力。应该认为，信仰之父亚

伯拉罕也与约伯和《重复》的主人公大同小异……确实，亚伯拉罕敢于做令人惊异的事：杀死自己的独子，毁灭自己的希望和晚年的欣慰。当然，这样做需要巨大的力量。无怪乎克尔凯郭尔对我们说亚伯拉罕摆脱了伦理，亚伯拉罕"有信仰"。他信仰什么？"甚至当匕首在他手中闪着寒光的那一瞬间，他都相信上帝不需要他的以撒。我们接着论述，假设他真的杀子燔祭，那他是有信仰的。他相信的不是在另一世界的某个地方寻求快乐。不，而是这里，在这个世界上。他仍将是幸福的。上帝会给他另一个以撒。上帝会让他的儿子死而复生。亚伯拉罕相信荒谬的力量：对它来说，人的计谋都不值一提"。① 为了不怀疑他理解亚伯拉罕的信仰及其行为的意义，他把自己的事业融合于《圣经》历史之中。当然，他不是直接地、公开地这样做的。我们已经知道，人们不公开地谈论这些事，而克尔凯郭尔更是如此，他就是为此而发明了间接表述的"理论"。其实，他偶然对我们这样说："对别人来说，他的以撒是什么，仁者见仁，智者见智"②。但这句话的意思和具体意义只能在听完他"编造"的一贫穷小伙子爱上皇帝女儿的故事后才能大致猜出。大家都十分清楚，小伙子不可能看到公主，就像看不到自己的耳朵一样。一般的健全思维像人类最高级的智慧一样（在健全思维和智慧之间没有根本的差别）劝告他对不可能的幻想和对可能的追求：酿酒师的富孀是他最合适的伴侣。但青年像被什么螫了一下，如同失去了健全的思维和崇高的柏拉图突然像亚伯拉罕一样投入

---

① 《恐惧与战栗/重复》，第 32 页。

② 同上书，第 68 页。

了荒谬的怀抱。理性拒绝给他皇帝的女儿，它认为她不应嫁给他，而应嫁给皇帝的儿子。小伙子摆脱了理性，想以荒谬碰碰运气。他知道，"日常生活中"隐藏着深刻的信念，皇帝的女儿是他永远不可企及的。"因为理性是正确的，在我们理性主宰的痛苦深渊中，这过去是，并仍将是不可能的"。[①] 他还知道，在这种情况下，神祇赋予人们的聪明建议的唯一出路是顺从必然。他甚至通过了这个顺从——在这个意义上：以人类灵魂所具有的明察对现实作了估价。克尔凯郭尔解释说，另一个人大概会放弃娶公主为妻的愿望，忍受这巨大的痛苦更富诱惑力。克尔凯郭尔称这样的人为顺从的骑士并给予同情。但"娶公主为妻毕竟是美好的"，而"顺从的骑士，如果他否定这个，则是自欺欺人"，他的爱情也不是真正的爱情。克尔凯郭尔把顺从的骑士同信仰的骑士对立起来："这个骑士自言自语说，通过信仰，依靠荒谬你将得到皇帝的女儿"。他还重复说："娶皇帝女儿毕竟是美好的。信仰的骑士是唯一幸福的人：他统治了有限，而顺从的骑士在这里只是外来客。"[②]但他立即又承认说："但我是不能这样大胆地去做的。当我想这样做时，我就头昏眼花，急于藏身于顺从的痛苦。我能游泳，但对这神秘的翱翔来说，我却太重了。"在他的日记里我们看到（而且不止一次）："如果我有信仰，丽琪娜就非我莫属了。"

为什么一个有着如此狂热、如此虔诚信仰的人却不能得到她？为什么他不能跟随亚伯拉罕和爱上皇帝女儿的小伙子？为什么他

---

① 《恐惧与战栗/重复》，第 43 页。

② 同上书，第 46 页。

变得重了，不能翱翔？为什么他顺从并拒绝了最后一次铤而走险？

我们记得，在把多神教和基督教比较时，克尔凯郭尔曾说过，多神教不懂得，罪是与人意志的顽固和僵化联系的。我们还记得，人们认为这个对立是不正确的：多神教一直视罪孽之源为恶意。但在克尔凯郭尔和信仰之间，恶意不是障碍。相反，人的所有意志——恶意和善意都极其狂热地寻觅信仰，但信仰却没有来，没有迈出顺从一步。实现顺从的理想，但在人的权力中，他内心中却找不到做这最后冒险的能力。"顺从使我意识到自己的永恒；这是纯哲学的移动，我坚信，如果需要，我就会这样做，竭尽全力迫使自己服从精神的严格纪律……我将以自己的力量来完成这个移动"。[1]确实，克尔凯郭尔没有夸海口，他知道什么是精神的纪律，他毕竟受过苏格拉底学说的熏陶。如果事情只是自我牺牲或更恰当地说，是自我牺牲的功绩，那么，克尔凯郭尔将是斗争的胜利者。但"意识自己永恒"是斯宾诺莎所说的"感情试验是永远的"(sentimus experimurque nos aeternos esse)，这首先鼓舞了施莱尔马赫，对克尔凯郭尔却效力甚微，因为这是"安慰哲学"(consolatio philosophiae)或思辨哲学，而这样的"安慰"无论对约伯，还是对亚伯拉罕都无济于事。克尔凯郭尔还解释说："凭自己的努力，我能拒绝一切。但我不能用自己的力量去获得属于有限世界的任何东西……凭自己的力量我能不娶皇帝的女儿并毫无怨言，愉快而平静地忍受心中的悲伤。但再娶皇帝的女儿吗？通过

① 《恐惧与战栗/重复》，第44页。

信仰,神奇的骑士对我们说,通过信仰,你能借助荒谬得到她”。[1]现在可见,克尔凯郭尔意欲何为。苏格拉底是顺从的骑士,他留给人类的全部智慧是顺从的智慧(斯宾诺莎在永恒的观念下也步苏格拉底之后尘)。苏格拉底“知道”,人凭自己的力量能拒绝皇帝的女儿,但要得到她是不可能的。他同样“知道”神的力量是有限的,不是他们主宰有限的世界,他们的权力中只有“永恒”,而且他们愿与凡人共享。因此,苏格拉底在那些满足于神祇有限惠赐并不愿再寻求快乐的人身上,看到了摆脱有限、顽固不化、咎由自取,并只配做“理性的仇敌”的罪人的平静,因为,知性来自理性,推翻知性,就是推翻理性——“侮辱伟大理性的人为自己准备了什么样的祭坛”(a quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit)。侮辱理性的人,像苏格拉底死后 2000 年斯宾诺莎说的,“复活的苏格拉底”(socrates redivivus)将在哪个祭坛上祈祷?

但约伯毕竟拒绝了“安慰哲学”及人类智慧所有“虚假的安慰”,《圣经》的上帝不仅不视之为恶意,而且,审判那些建议他用永恒的观念替代“有限”福禄的“安慰者”。亚伯拉罕在举起寒光闪闪的刀时,甚至也未拒绝“有限”的以撒,于是,他成了未来万代的信仰之父,克尔凯郭尔也找不到恰如其分的词语来宣扬他的敢作敢为。

---

① 试比较《恐惧与战栗/重复》,第 45 页,“只有纯人类的勇气才能为永恒拒绝暂时,但要有荒唐和妥协的勇气才能借助荒谬得到全部暂时。这就是信仰的勇气。通过信仰,亚伯拉罕不是失去了以撒,而是得到了他。”

第六章　信仰与罪

与罪相对立的概念并不是美德，而是信仰：一切非信仰的东西皆为罪。(《罗马书》,14:23)这是基督教最重要的教义之一。

——克尔凯郭尔

我希望，有两件事我们做得有些眉目了。一方面，克尔凯郭尔敢于摆脱作为“顺从的表达”的“伦理”，并在一定程度上做到了：不仅约伯和亚伯拉罕，而且爱上皇帝女儿的穷小伙子都否定了由理性和苏格拉底提供的“虚伪的安慰”，并不惧怕“伦理”的审判。认为他们的伦理是值得称赞(laudabiles)还是否定(vituperabies)对他们都无关紧要，他们得到了另外的东西：约伯要求复辟，亚伯拉罕要求归还以撒，穷小伙要求得到皇帝的女儿。尽管伦理极尽威胁之能事，尽管苏格拉底冷嘲热讽并证明说，在“对有限的极其狂热的追求中隐藏了矛盾”，约伯、亚伯拉罕、克尔凯郭尔都不感到困惑。他们怒言相斥，反唇相讥，若有必要的话，连苏格拉底也不放过。但伦理不是单枪匹马，在它的讽刺和暴怒后站着必然。必然看不见摸不着，不露声色，甚至说不出它在哪里，就像没有它似的。它只是悄然无声地、无动于衷地斥打无力自卫的人，对约伯、亚伯拉罕和克尔凯郭尔的愤怒和恐惧不屑一顾，好像世上根本没有这

些东西。

什么是同必然对立的？如何战胜它？理性不仅不敢与之抗争，而且完全站在它一边。正是理性把崇高的柏拉图出卖给必然，也是它蒙蔽了伦理，让它为自己歌功颂德，要求神和人顺从必然：人不仅应接受，而且，应感谢必然为他所做的一切，并视之为生活的最高目的。我们应追求的不是有限的荣华富贵，不是索回约伯的牲畜和土地，不是儿子的复生，也不是娶皇帝的女儿，因为有限是暂时的，存在的基本法则便是如此。它是永恒的、不可动摇的，也不知由谁、何时、为何而制定，一切有限之所以有限，是因为有始，一切有始的东西亦应有终。再重复一下，存在的不可置疑的法则就是这样，尽管我们不知道它始于何时、何地及为何，但我们的理性清楚地知道，它再也不会离开我们。在它一边有目光聪慧的永恒及其姐妹无限。或许，勇敢的人类尚能战胜伦理，但是没有能征服永恒的力量？永恒吞噬着一切，从不归还猎物。它不承认"重复"，同样无动于衷地剥夺人最珍贵的东西：荣誉和自豪，他的以撒，丽琪娜·奥尔森。在永恒面前，最伟大的勇敢也不得不妥协，在它面前，勇敢甚至像注定失败的反叛和造反一样暴露无遗。古希腊思想在诞生之初，就在存在中发现"生与死"同其本质不可分离。或许约伯、亚伯拉罕和克尔凯郭尔能改变些什么？或许神祇能对此有所改动？

克尔凯郭尔和黑格尔一样清楚地知道这些。[①] 正因为他知

---

① 《恐惧与战栗/重复》，第 43 页，"他懂得他在寻找不可能；但正是此刻他相信荒谬。因为，如果他不全副身心地去理解不可能，而想象他有信仰，他就是自欺欺人，他的证明就是空头支票。"

道，他把自己“圣经”的荒谬同古希腊的理性相对立，把约伯和亚伯拉罕的思维同思辨哲学相对立。这是他“存在”哲学中最难懂的东西，但同时又是最重要、最辉煌的东西。较之他的其他思想，更应实现他的基本遗训，或更妥当地说，他的方法论原则，他的《或此或彼》：要么是亚伯拉罕、约伯、先知和使徒们的思维，要么是苏格拉底的思维，要么是以惊奇为基础并寻求“理解”的思辨哲学，要么是从绝望出发到达《圣经》启示的存在哲学（再重复一遍：是从《圣经》的“当你涌现时，主呵，我大声呼喊”出发的）。克尔凯郭尔把约伯同黑格尔对立，把亚伯拉罕同苏格拉底对立，把理性同荒谬对立的意义就在这里，也仅仅在这里。如果认为荒谬表示思维的终极，那就大错特错了。克尔凯郭尔不是信口胡说他摆脱黑格尔转向个人思想家约伯的。对克尔凯郭尔来说，黑格尔，如他所说，“把现实神化了”，[1]他“不是思想家，而是教授”。“荒谬”中的思维不仅保留着，而且近乎极端，达到了黑格尔及其思辨哲学完全陌生的一个新的境界，这也是存在哲学的一个独有的特征。黑格尔认为，人的思维很糟糕，如果他不全部深入他身外之物，虽然他自己能增加什么；人必须正视存在，因为所有既成，或用他更爱说的词，所有现实都是合理的。在这句话中黑格尔毫无独到之处：这是千古哲学文化的翻版。斯宾诺莎同一思想的表述：不要讥笑，不要哭泣，不要诅咒，而要理解则更鲜明，意义更深刻：这里保留了在黑格尔话中消失了的、同强加于我们的外部真理斗争的痕迹。但克尔凯郭尔从约伯那里学来了别的东西：人的思维很糟糕，如果他正视“现

---

① 《基督教中的实践》(*Einübung im Christentum*)，1912 年，第 73 页。

实”，认为它是终极的、不可逆转的、一成不变的，无论它多么可怕、可恶。他当然非常清楚地意识到把黑格尔同约伯，或把苏格拉底同亚伯拉罕对立，是对日常意识来说巨大的诱惑和极度疯狂。但他的任务正在于此，在于摆脱日常意识的控制；无怪乎他对我们说哲学的基础不是惊奇，而是启示人们真理新泉源的绝望。同时，他一刻也未忘记，依靠现实的思辨哲学是可怕而残酷的敌人，世界上伟大的思想家让步屈服于现实，并使神祇对现实让步和屈服不是出于自己的意志，善意或恶意。但他还是几乎赤手空拳地向武装到牙齿的敌人发起冲锋。他像约伯一样呐喊、诅咒，以亚伯拉罕“无根基”的信仰向思辨哲学的论证、论据和显明性斗争。他甚至不屑“证明”——当一切有限、万物皆空时能证明什么？而是从另一方面：证据对认为万物皆空、一切有限的人还保留证明力吗？证明本身在这里不也结束了吗？在绝望的深渊中又逢重生：这就是神秘圣诗歌者所说的“当你涌现时，主呵，我大声呼喊”的意义之所在。我们所说的“理解”像巨人一般，上帝知道它来自何方，它碾碎了我们的意识，砸入存在的几乎空幻的二维平面，使我们的思维丧失力量。我们只能“正视”，我们不能呼吁，我们确信，“呼吁”只能败坏人类思维，因为，我们认为，约伯、亚伯拉罕和圣诗歌者的思维绝顶糟糕，对存在哲学而言，我们思维的最大弊病在于它失去了“呼吁”的能力，因为，这样一来，它失却了自己的一维，即唯一能使思维达到真理的一维。

克尔凯郭尔对思辨哲学的讽刺即源于此。他写道：“我对人们常说的一句话感到奇怪：思辨似乎是人，或者人似乎是思辨。思辨无所不能：它怀疑一切，等等。思辨家则相反，太客观了，绝口不提

自己，所以他不说是他在怀疑，而只说这是思辨在怀疑，他仅以思辨的名义行事”。[1] 正是在思辨哲学的特殊功绩——客观性和公允性中，克尔凯郭尔看到了它的最大的缺点，它的基本弊病。他在另一处写道：“人们变得太客观了，不能享有永恒的快乐，因为永恒的快乐正在于狂热、无限的个人兴趣。人们拒绝了这个，以便成为客观的：客观把狂热和‘无限的个人兴趣’逐出了内心”。[2] 无限客观的力在克尔凯郭尔看来极为怪诞、神秘莫测。这里有些东西值得深究，尽管客观的无数歌颂者谁也从未想到这些，也从不提出问题：这个权力来自何方、何时，活的人和神的“无限的狂热兴趣”，为什么让步于无动于衷、对一切不感兴趣的客观呢？有时我还想，哲学家赞颂客观，让它主宰宇宙，仿佛对此并无意识而且使用了克尔凯郭尔的间接表述方法；他们似乎在问自己：人们还要挨打多久？但人们能忍辱负重，能忍受客观。然后，客观对思想家自夸个没完没了：是它使思想家坚信自己的真正、普遍与必然的真理。在《纯粹理性批判》中，康德坦率地证实(但我差点要说，康德无意中透露)：“经验告诉我们有什么，但未告诉说，这必须是什么样的。因此，它未提供普遍真理，但经验与其使渴求这个意识的理性满足，不如使人烦恼。”但是，如果说到“渴求”，说到狂热，那么这是否可以代换呢？用克尔凯郭尔的话说，思辨家是否又披着思辨公允的外衣说话呢？难道我们无权怀疑思辨思维的所谓客观仅仅是招牌、外表，也按克尔凯郭尔把理性对普遍、必然的判断的渴求同人

---

① 《哲学片段/最后的、非科学性的附言(第一部分)》，第 141、142 页。

② 同上书，第 121 页。

对永恒快乐的兴趣对立？这个问题对思辨哲学不存在：它视若无睹，也不想看到它。思辨哲学不直截了当地说，但胸有成竹：人能笑、哭、谩骂和诅咒，但这打动不了必然，它照旧粉碎、窒息、烧毁前进道路上的一切"有限"(首先是人)。这就是思辨哲学的"最后的论据"(ultima ratio)，对此我们还将再次论述。它是靠必然和与之联系的应该支撑的。我们的理性仿佛着了什么魔似的、盲目而急切地奔向人的墓地。这是什么？这里莫非隐藏着那个"无法实现的贪欲"(concupiscentia invincibilis)？它曾使我们的始祖堕落。

这个问题就是克尔凯郭尔《惧怕的概念》的主题，他揭示了最基本的、不可妥协的对立，有些早已存在，存在于《圣经》启示和古希腊真理的对立。我们记得，虽然克尔凯郭尔对我们说，苏格拉底在确定罪时，没有用《圣经》提供的顽固、僵化的概念和恶意的概念，但实际上，我们马上会看到，他不仅感觉到和想到了，而且说出了另外的东西。他写道："同罪对立的概念不是美德，而是信仰。因此，他在《罗马书》(XIV，34S)中说：一切非信仰的东西皆为罪。这是基督教最重要的教义之一。罪的对立面不是美德，而是信仰"。[1] 这在他的许多著作中不断重复，如同他无数次重复说要有信仰，要拒绝理性一样。在他最后的几部著作中他甚至加以公式化："信仰对立于理性—信仰在死亡的彼岸"。[2] 但什么是《圣经》所说的信仰？克尔凯郭尔回答说："信仰就是为了有上帝而丧失理

① 《致死的疾病》，第77页。

② 《即向自我检省》(*Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen*)，1922年，第88页。

智”。[1] 接着，在谈到亚伯拉罕及其牺牲品时，克尔凯郭尔写道：“信仰，多么难以置信的荒谬！荒谬能使杀人成为神圣的、有利于上帝的事业。荒谬把以撒还给亚伯拉罕，荒谬是理性不能控制的，因为信仰正是从思维结束时开始的。”为什么要拒绝理性？为什么信仰始于理性思维结束之时？克尔凯郭尔没有回避这个问题，没有隐瞒由这个问题产生的困难和危险。早在《哲学片段》中他就写道：“违背理性去信仰是痛苦的。但思辨家不受此痛苦之扰。”[2]那么，拒绝理性的思维，失却伦理的支持和保护不是人的恐惧的极限？但克尔凯郭尔提醒我们说，存在哲学从绝望开始。他对我们提的问题是由绝望授意的。他就此对我们说：“设想一下，一个人非常痛苦地想象某个史无前例的骇闻，不可忍受的骇闻。突然间这可怕的尤物拦住了去路。按照人的理性，他必死无疑。但他孤注一掷地挣扎，恳求绝望允许他（如果可以这样表达的话）寻找绝望中的平静。这样，如人们常说，生还对于他是不可能的。但对于上帝是一切皆为可能的。因为只有可能打开了生还之路。如果人昏厥过去，人们会替他取水、配药。但当人陷入绝望，我们则要吼叫：可能，可能，只有可能会拯救他。可能来了，绝望的人复苏了，开始了呼吸。没有可能，就像没有空气一样，人会窒息而死。有时，创造性的幻想似乎会产生可能。但最终只剩一个：上帝是万能的。这时只为信仰开辟了道路”。[3] 有关这个话题克尔凯郭尔谈了许久。他一而再再而三地说：上帝是万能的。他毫不犹疑地宣

---

① 《致死的疾病》，第35页。

② 《哲学片段/最后的、非科学性的附言（第一部分）》，第285页。

③ 《致死的疾病》，第35页。

称："上帝就是万能；或，万能就是上帝。只有受了极大震动，变成了神并懂得万能，人才能接近上帝"。[①] 接着他又补充说："没有可能意味着，要么一切是必然的，要么一切是平凡的。庸俗不懂得可能。平凡只知道或然，它只保留了可能的残余。但这一切（即或然和不可能）是可能的，而平凡却不知道，也想不到上帝。平凡的人（无论是酒店老板还是部长）不会幻想，生活在平庸经验的有限范围内：一切照常，依旧……平凡认为它让可能支持了或然，或把它关进了疯人院，装在笼子里给大家参观，并自以为拥有无穷的力量。"克尔凯郭尔和平凡无共同语言，应该认为，是平凡和克尔凯郭尔无共同语言。同时，不能把平凡与平凡的哲学理解成酿酒师及其哲学（尽管克尔凯郭尔经常把平凡与平庸等同，并以这简化迷惑人）：在人依靠自己理性力量的所有地方（亚里士多德或康德，他们无疑是天才的，但在此意义上也未超出平凡的范围）并只在绝望开始的地方，理性明显地表现人面临不可能，到处是有限，平凡结束了，永远地结束了，即当人体验到自己的无能时所有的继续斗争都是无意义的。克尔凯郭尔比任何人吃的苦都多，这是由人认为自己无能的意识带来的。当他谈到某种可怕的力量剥夺其荣誉和自豪时，他指的是自己的无能。无能导致了这样的结果：每当他触摸心爱的女人，她立即化为影子。一切现实的东西对于他都变成了影子。是这么回事吗？这是一种什么力量，在哪里寻找它——这种能使人心灵空虚的力量？他在日记中写道："倘若我有信仰，我

① 《致死的疾病》，第37页。

就不会离开丽琪娜。”[1]这已不是他故事主人公所说的间接表述。这已是一个人对自己的直接证明。克尔凯郭尔体验到信仰的缺乏就像无能，也体验到无能就是信仰的缺乏。在这个可怖的体验中，他明白了大多数人甚至不加怀疑的东西：信仰的缺乏是人无能的表现，或人无能表现为信仰的缺乏。这解释了他所说的与罪对立的概念不是美德，而是信仰的论调。美德，如前所述，依靠人的自身力量，顺从的骑士自己能达到一切所需的东西，在达到之后即能得到心灵的平静安宁。但人能如此摆脱罪吗？他想起了使徒神秘的话，一切非信仰的东西皆为罪。或许，顺从的骑士心灵的平静安宁就是罪？或许，苏格拉底在令其门徒和后人惊诧地从狱吏手中接过毒药碗之后便成了罪人？克尔凯郭尔从未直截了当地说过这个，他把苏格拉底看成特殊人物，甚至在世界上最著名的哲学家之列。但这于事无补。“最好的人”满足于顺从骑士的处境，在必然、不可避免面前接受自己的无能，并在临死前几小时以监察般的话语支持了门徒心灵的平静安宁。还能比苏格拉底走得更远吗？在他之后几百年，忠实于无与伦比的导师的精神的爱比克泰德写道：哲学的基源是在必然面前意识到自己的无能。对于他，这个意识是哲学的结束或更准确些，哲学思想全部取决于人在必然面前对自己无能的意识。

于是乎，《圣经》关于陷入罪恶的叙述的意义在克尔凯郭尔面前暴露无遗。苏格拉底的美德不能使人摆脱罪恶。积善者是顺从的骑士。他经受所有与必然面前的无能联系的耻辱和恐惧并到此

① 《日记》，第一卷，第195页。试比较第167页。

为止。他不能再继续前行，因为某种东西告诉他已无处可去，也无须去。

他为什么会就此止步？这些“无处可去”和“毫无必要”来自何处？这个顺从和顺从的偶像来自何方？我们知道：“无处可去”向多神教打开了理性的大门，“毫无必要”则来自伦理。宙斯为克律西波创造了它们。应该认为，苏格拉底和柏拉图知道它们是同源的。只要人还受理性控制并屈服于伦理，这些“无处可去”和“毫无必要”就不可战胜。由于没有意识到这一点，他不去寻找“唯一需要的人”，却俯首听命于“普遍与必然的判断”，这是理性及服从理性的伦理所渴求的判断。它们总是在各方面支持我们。还能对理性和伦理有别的怀疑吗？须知，它们时时处处在支持着我们。它们保护我们免失荣誉和自豪！人能想得到是它们的关心掩护了那个处处想伺机袭击我们的“可怕的东西”吗？除了它们自己在必然面前的无能外，它们对人的无能还隐瞒了什么？甚至宙斯在被迫承认自己力量有限之后，也变成了顺从的骑士，并且不感到其是否可能同被剥夺的荣誉和自豪相提并论，他不再是上帝和主宰者，而像克律西波、苏格拉底、柏拉图以及任何一个凡人一样软弱无能。宙斯对美德当然不会感兴趣，至少是克律西波、柏拉图和苏格拉底所呼吁的宙斯。这不是民间神话和荷马的宙斯，不是柏拉图在《国家篇》中重新教育的宙斯，而是仅凭“自己的力量”一事无成的宙斯。福斯塔夫或许会向他提奥妙的问题：你能归还人手足吗？克尔凯郭尔愤怒地抨击了福斯塔夫，对理性和伦理提出了胖骑士的问题：你们能归还约伯的孩子吗？能归还亚伯拉罕的以撒吗？能把皇帝的女儿给那个穷小子吗？能还我的丽琪娜·奥尔森吗？如

果不能，那么你们就不是神，无论先哲们如何努力使我们不相信，你们是人类创造的偶像和产品，如果不是人类幻想的话。上帝是万能的，无所不能的。这就是理性为什么不能赢得爱戴，却反而遭到刻骨仇恨的原因，尽管它断言上帝的权力是有限的，上帝不能逾越自然规律的雷池。这也是“伦理”应被摆脱的原因，虽然它依仗、炫耀理性。于是，产生了一个对思辨哲学毫无意义的问题：理性如何知道何为可能，何为不能？它真的能知道这些吗？以及有没有这种知识，存在不存在知识？这不是出自经验的经验性知识。这知识不仅不能满足理性，而且还惹恼、侮辱了它。康德曾对我们说过这个，而斯宾诺莎则声明，对理性的侮辱是最大的犯罪，是“损害权威”（laesio majestatis）。理性渴求普遍、必然、真正、独立的真理！理性莫非也处于某种敌视力量的控制下并受其迷惑，把偶然的、暂时的真理看成必然的和永恒的？使人把顺从看成最高美德的伦理莫非也同理性一样陷入这样的境地？它甚至在许诺欢乐、解脱和死亡时仍受神秘魔力的迷惑。应该离开理性，回避理性，不管走到哪里。这就是悖论，这就是荒谬，它是苏格拉底所不知道的，但在《圣经》中得到了阐发：使徒保罗写道，当需要亚伯拉罕到迦南去时，他就不假思索地去了。

第七章　恐惧与虚无

世界和宁静处于纯真状态，与此同时还有另外某种东西……然而这究竟是什么？是虚无。虚无具有什么样的作用？它激起了恐惧。

——克尔凯郭尔

与罪孽相对立的概念不是美德，而是信仰。信仰是对上帝的信仰，对于上帝一切都是可能的，对于上帝，没有不可能。然而，人类的理性终究不会允许一切都成为可能：对于理性来说，这意味着把毫无限制的为所欲为作为宇宙的基础。假如我们赞同克尔凯郭尔所说，对于上帝，一切都是可能的，事情也会毫无改变——因为这就是承认，上帝丝毫不会顾及我们的理性，也丝毫不会顾及我们的道德。能在未弄清上帝是理性和道德的生物之前就把自己的命运托付给上帝吗？万一上帝是丧失理智的？万一上帝是凶恶而又严厉的？亚伯拉罕漫无目的地走着，他真是不学无术、蠢笨糊涂之人。亚伯拉罕对自己的儿子举起刀——他又是罪犯和凶手。对于我们这是自明的，在此毋庸争辩。就连圣奥古斯丁本人也写道，在信仰以前我应扪心自问：为何信仰（cui est credendum）？上帝创造了一切：但是理性和道德却不是受造的——它们是亘古长存的。

在这里，克尔凯郭尔再次遇到了罪孽观念，这个观念已被多神教意识到，也在圣经中得到描述。他使我们相信，在苏格拉底的定义中罪孽的观念没有“恶意”的因素。但是，我们确信这是不符合历史的。正是多神教使罪孽与恶意紧密地联系在一起，甚至试图（在此我补充一下）把自己关于罪孽的观念强加给正在形成的基督教。在这一基础上才发生了著名的毕拉基教派的纠纷。用克尔凯郭尔的话来说，毕拉基教派认为，与罪孽对立的概念就是美德——因此它如此狂热地坚持，说人能凭自己的力量去得到拯救，它又如此愤懑地反对那些从不想建立自己的功勋，而指望上帝恩赐的人。确实，毕拉基教派被判决为有罪之人，然而就连首先给予毕拉基教派以应有的回击的圣奥古斯丁也从未能够（甚至没有想到过！）弃绝作为恶意表现的罪孽观。在神学思想史上，我们能发现在这样那样托词之下回归到毕拉基教派中的不断尝试（当然是隐蔽着的）。人们总是寄希望于自己的力量，并且总是信赖自己的理性远甚于信赖上帝。当然，克尔凯郭尔竭力否认毕拉基学说，并在一般观点上与之相区别；但他终究不能从自己的灵魂中根除这样的信念：罪孽的开端是恶意和顽强，而美德在我们的拯救事业中注定要起某种作用，但却不是决定性的作用。他不仅不能，而且也不想——正如我们现在看到的，与其说不能，不如说不想要美德。但是，同时他又领悟到，罪孽的多神教解释与《圣经》解释之间的根本区别完全不在这里。

在自己的《惧怕的概念》一书中——这是最深刻、最能反映他的观点的著作之一——，他已接近了《圣经》对人提出的最伟大的谜，即第一对人陷入罪孽的传说。他使出浑身解数，以便把《圣经》

有关原罪的叙述和对信仰的解释，与自己的个人体验融为一体，并且还摆脱了他在研究多神教和基督教哲学的作品之时吸收的现成思想。他写道："思想在寻求罪孽是以何种方式来到尘世间的逻辑解释，这是愚蠢的，是一种只有可笑地致力于永远解释一切的人才会有的愚蠢。"在下一页，他又说："罪孽是怎样来到尘世间的，每一个人都应懂得这一点——假如他企求别人教会他，就是说，这里隐藏着某种误会……如果任何一门科学与自己的解释一起出现——它也只有搅浑了一切。人们说得对，学者必须忘却自己本身。然而正是因此罪孽才不是科学问题"。[①]

但是，既然如此，克尔凯郭尔能向我们述说罪孽是什么吗？他的讲述又取自哪里？是取自《圣经》吗？但是，没有他，《圣经》也已是众人皆知的。并且我们很快会看到：他拒绝从《圣经》里有关第一对人的堕落的故事中接受某种东西。他有某种信息来源。无怪乎，他告诉我们，每一个人自己都必须懂得罪孽是怎样来到尘世的。听听他的说法："纯真就是一无所知。人在纯真中不是由精神所决定，而是取决于心灵与天然性的直接统一。人的精神还迷蒙未醒。这种解释完全符合《圣经》，因为《圣经》不承认纯真的人具有区别善与恶的知识。"相反的情况则无须争辩：这种理解无论如何不会符合《圣经》，然而，却与思辨哲学对《圣经》故事的解释极为相似。的确，按照《圣经》的说法，纯真的人也就是在堕落之前的人，根本没有知识，也不知道区别善与恶。但是《圣经》并没有暗示，人初出创世主之手时，其精神是在昏昏欲睡，更没有暗示区分

---

① 《惧怕的概念》，第 44 页。

善恶的知识和能力标志着人的精神的觉醒。恰恰相反，有关陷入罪孽的神秘传说的全部意义，正是在于区别善恶的知识和能力，也就是禁树之果带给人的东西，它并不是唤醒，而是使人的精神沉迷昏睡。蛇诱惑夏娃时，正是向她许诺，尝了这些禁果后，人就会觉醒，并会像上帝一样。但是，根据《圣经》所说，蛇是一切谎言之父，并且只有古希腊文化教养的人，即古代灵知派[①]信徒才崇信。后来，几乎所有的哲学家都在按另一种方式思维，并且不会想到区别善恶的知识和能力不能唤醒昏昏欲睡的人，而使不眠的精神仍然沉睡不醒。为克尔凯郭尔所深恶痛绝的黑格尔却坚定不移地重申，在人类陷入罪恶的历史里，骗子不是蛇，而是上帝：蛇给第一对人启示了真理。看来，如此热烈赞颂荒谬的克尔凯郭尔更不应该把精神的唤醒与知识紧密相连。他既然领悟到，信仰的骑士被迫摆脱伦理，就更不应该把区分善恶能力看成是精神优越性。但是，他不是平白无故地抱怨，他不能使信仰作最后的变动。就连在内心最紧张的时刻，在他以全部灵魂气愤若狂地奔向荒谬的时候，他也在看"知识"的神色行事，要求荒谬行使监督职责，并询问到（当然，是询问理性，还可能问别人吗？）："为何信仰"。因此，他就这样舍己忘身地把自己的灵魂献给《圣经》——不客气地说，他没有理解《圣经》故事中蛇的作用，这就是说，几乎（或许并非几乎）照搬黑格尔的话：不是蛇欺骗人，而是上帝欺骗人！

但是，尽管克尔凯郭尔保留了用自己的理性监督《圣经》启示

---

① 灵知派，公元1—3世纪产生的宗教学说，是基督教、犹太教、各种多神教以及希腊、罗马唯心主义哲学的结合体。——译者注

的东西的权力和可能，他还是全身心地感受到《圣经》的深奥真理。甚至还以自己的这些解释间接地确证了它，就像通过承认不能使信仰变动来确证它一样，他也就不会离开丽琪娜。紧随上述引语，他接着说："世界和宁静处于那种状态（即纯真状态），为此同时还有另外某种东西：这不是惊慌失措，也不是斗争——要知道没有必要去斗争。然而，这究竟是什么？是虚无。虚无具有什么样的作用？它激起了恐惧。纯真的伟大秘密就在于它同时又是恐惧。"

原罪，第一对人的堕落——作为面临虚无的恐惧结果，是克尔凯郭尔上述之书的基本思想。应该认为，这是他在其独特的精神历程里所体验到的最宝贵、最必需、最隐秘和最深刻的思想。但是，在上述所引的话里，他毕竟没有恰当地表达出来。他说："纯真的伟大秘密就在于，它同时又是恐惧。"假如他听到任何一个人说这种话，他大概也会感到震惊。并且回忆起他有关思辨哲学和由思辨哲学得出的客观真理的一切言论。"纯真同时又是恐惧"。是谁赋予我们如此显现纯真的伟大秘密的权利？《圣经》里没有，就像那里甚至都没有一点儿暗示：人在纯真里不是由理智所决定，而是取决于心灵。我重复一次，克尔凯郭尔可能是从诺斯替教徒那里得知这些的。诺斯替教徒从古希腊哲学家那里接受了认识论思想和价值哲学。与此相应，他们又把人的理智状态作为最高的状态，同心灵对立起来。或许，他又是从受诺斯替教影响的现代思想家那里得知这些的。况且，我们未必会"知道"有关纯真状态的任何东西。克尔凯郭尔凭自己的个人经验研究陷入罪孽，但是他的罪人体验不可能有任何判断人是否无辜的材料，即没有犯罪的材料。他更无权作出"纯真同时又是恐惧"的判断。顶多他有权说：

“有过纯真，后来不知为什么，也不知从哪里突然出现了恐惧。”然而，克尔凯郭尔只是不敢提“我信仰”。但这是对“突然”的恐惧和对已经广为熟悉的虚无的恐惧吗？这种恐惧已毁灭了我们的始祖，但它本身依然长存，并千秋万代地继续遗传给我们这些亚当的遥远子孙……

克尔凯郭尔坚持把第一对人的恐惧与总是由某种特定原因所引起的害怕、担心和其他相似的心灵状态相区别：正如他所说，这种恐惧是“自由的现实性，亦即可能性之前的可能性。”换言之，亚当的恐惧是毫无根据的——但终究还是不可克服的。假若克尔凯郭尔没有去定义恐惧，即“自由的现实性”（我们立刻会看到，按照克尔凯郭尔的看法，人丧失了自由是堕落的最可怕的“结果”），亦即“可能性之前的可能性”，而是说得更具体一些，就是说，纯真之人的自由是毫无限制的，这也许会更好些。这完全符合早先他在附和《圣经》时对我们所说的话：对于上帝一切都是可能的，也与他后来讲述的有关恐惧的故事相吻合。他把纯真的状态看成恐惧和精神睡眠，都是不正确的。按照《圣经》的说法，精神睡眠和恐惧都是堕落之后才来的。显然，把蛇作为某种外在但又是积极的基础，就是因此而引入《圣经》故事的。蛇使第一对人恐惧，尽管是虚假的恐惧——对虚无的恐惧——但这是令人沮丧和不可克服的恐惧。这种恐惧使人的精神昏迷沉睡，使人的意志麻木不仁。克尔凯郭尔取消了蛇，并声称不能把任何观念与之联结。我们的理性还不“懂得”蛇的作用，对此我不想争辩。但是要知道，克尔凯郭尔本人喋喋不休地对我们强调，无论如何要“理解”和“弄懂”陷于罪恶意义的坚定愿望，只能证明，我们不希望去感受这一问题所蕴含

的全部深奥和重要意义。这里“解释”不仅无济于事，而且还很碍事：我们已进入“荒谬”，以及不断消长的“突然”所统治的“荒谬”领域；然而须知，任何“突然”和任何出乎意外都与“解释”处于不可调和的仇视，就犹如《圣经》的“命令”对于普通的人类思维是“机械降神”一样，思辨哲学正确地把它看成是自己覆没的开始。

我认为——但愿下面的叙述也会使我们相信：每当克尔凯郭尔试图修改《圣经》(呜呼！他三番五次地这样做)，他都是在背叛自己。因此，我们将会更多地了解他。假如我们这样说：纯真状态排除了恐惧，因而它不知道有限的可能性。纯真之人生存在上帝面前，而上帝就意味着一切都是可能的。诱惑人的蛇拥有的只是虚无。这个虚无，尽管它仅仅是虚无，或者更确切地说，因为它是虚无，它使人类精神长眠不醒，也使昏昏欲睡之人变成恐惧的猎物和祭品，尽管恐惧没有任何原因或者根据。然而要知道虚无只是虚无。虚无怎么会变成了某物？它在变成某物后，又是如何得到了这种支配人类甚至一切存在的无限制的权力？

虚无观念早已为古代人所熟知。亚里士多德就证明了(《形而上学》，985B6)，德谟克利特和留基波坚决主张虚无的存在，他们说：“存在不比非存在更是存在”(οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὀν τοῦ μὴ ὄντος ειναι)。普罗塔哥拉在其颇含深意的话里引出了同样的思想：“存在与不存在都存在”(μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ῆ τὸ μησὲυ εἰναι)。确实，留基波和德谟克利特把虚无与虚空，某物与物质都混为一谈。但是古希腊哲学以这种或那种形式假设了虚无的存在，甚至视之为思维的条件，这同巴门尼德是对立的。巴门尼德的原理是：只有存在才存在着，不存在是不存在的，它不仅不存在，而且也不可思议。

显而易见，爱利亚派[1]不是完全没有这一思想，当巴门尼德如此坚决主张虚无不存在之时，他是在与自己进行搏斗，以克服和摆脱犹疑不决：或许虚无终究还是以某种方式巧妙地存在着："自然的"思维在埃利亚派与原子论者的争论里被迫转向后者。虚无不是完全的，即失去存在的虚无。它与某物对峙着，并且平等地对峙着。这样就应该理解柏拉图关于两种——神的和必然的——因果性的话。他只是更鲜明地表现出原子论者的思想：他认为虚无变成了必然性。对于爱好古希腊文化者，深信必然性与神灵共享支配存在之权是最无法克服的自明性之一，也可以说，甚至是希腊思维的基本公式。迄今为止，它们仍是如此。在近代哲学里，它表现在黑格尔的辩证法里，表现在他所说的"概念的自我运动"，也表现在谢林和斯宾诺莎的学说和原理中。谢林认为，在上帝身上，除了他本身之外，还有"其他的东西"，即他的本质。作为黑格尔和谢林的精神之父，斯宾诺莎在其著名定理中说："上帝只根据自己的自然法则行事，并不受任何人强迫。"

人类"自然的"思维渴求自明性，也就是说它要达到这种知识，它能看到什么存在，并且看到它不仅存在，而且根据必然性存在——只有这种思维，正如康德向我们解释的，才赋予我们真正的知识——自然的思维被迫去保护必然性理论，就像自己的最宝贵的奇珍异宝一样。无论理性如何赞美自由，它仍想，仍应该把自由限于必然性的框架。这一必然性就是我们迫不得已说它存在的那

---

[1] 爱利亚派是古希腊哲学学派，公元前6世纪到前5世纪，产生于意大利南部古希腊人居留地爱利亚而得名；其创始人为色诺芬尼，主要代表有巴门尼德、芝诺等。——译者注

种虚无,因为虽然任何地方也没有它,并且也不能找到它,但是,它却以神秘莫测的方式深入人类生活,摧残和扭曲生活,就像劫运、命运、天数、天命一样,无处躲避它,并且也无法摆脱它。

克尔凯郭尔多次谈论古希腊意识中的天命作用和古代人面临天命所体验到的恐惧。当然,这一切都是对的,犹如天命对于《圣经》启示来说不存在是对的一样。启示之所以是启示,正是因为它与一切显明性背道而驰,它启示我们,对于上帝一切都是可能的,上帝除了万能,别无其他权利。当人们问耶稣,全部戒律中的第一要紧的是什么,他回答道:"第一要紧的,就是说:'以色列啊,你要听主我们的上帝,是独一的主。'"(《马可福音》,Ⅻ,29)克尔凯郭尔凭什么假设纯真,即人直接面对天主的状态是以对虚无的恐惧为前提的,并以此使自己成为充斥人生的东西,而且他还无与伦比、感人肺腑地在自己的《日记》、著作中描述的恐惧的基础和潜能?我如此坚持这一问题,是由于克尔凯郭尔认为,在这一问题或者在对它的回答之中,隐藏着存在哲学的"不灵活,便会失败"(articulus stantis et cadentis)。约伯、亚伯拉罕以及任何先知和圣徒都从未想到纯真,正如克尔凯郭尔在与《圣经》完全吻合的话中所正确地说的,它就是一无所知,同恐惧不可分离。这种想法只会产生于丧失纯真并获得"知识"的人类灵魂。我们刚才说过,苏格拉底和柏拉图以聪慧的视觉在看到上帝的权力的同时也看到了必然性的权力,留基波和德谟克利特信心十足地赋予虚无以存在的谓语,巴门尼德只会斗争,但未必能从其灵魂中消除有关虚无存在权力的想法。只要我们信赖理性和由它带来的知识,虚无和必然性的权力就由自明性保障,我们不能也不敢去征服这些自明性。

克尔凯郭尔之所以走向约伯，走向亚伯拉罕，召唤荒谬并渴求信仰，是因为这样一来，他才能期望炸毁思辨思想，借以隐藏毁灭一切的虚无的不可接近的堡垒。当悖论和荒谬有机会实现自己的统治权力并且同自明性进行伟大的最后斗争时，它们就会疲惫不堪，被某种神秘莫测的力量弄得软弱无力。

第八章　天才与天命

天才处处揭示天命，他越是天才，揭示得就越深刻……尽管天才的存在光辉灿烂，意义深远，但这是罪。对此要有勇气才能理解。

——克尔凯郭尔

这样，在我们看来，对虚无的恐惧不是纯真和无知所特有的状态，而是罪和知识所特有的状态。没有必要去修改《圣经》。确实，不能把全部责任推诿于克尔凯郭尔一人。有关罪的传说在各个时代都是真实的“苦难解说”（Crux inerpretuum），甚至教徒认为自己有权也应该有所修正。著名的《德意志神学》曾使中世纪杰出的神秘论者路德拍案叫绝。该书的佚名作者说，罪不是从知善恶树的果实来到世上的。他说，亚当或许能吃10个苹果并不招致任何灾难。亚当的罪在于不顺从，违背了上帝的意愿。克尔凯郭尔不是神秘论者，也不赞成他们的观点。他指责他们草率从事，死乞白赖。他对他们的评论，可用《圣经》中的话概括如下：他们已罪有应得。神秘论者越有禀赋，越狂热，越勇敢，在他的著作和生活中，就越反映出他得到了彻底惩罚，并无可救药。也许，对实证主义感到厌烦和失望，但又无力也不愿越雷池一步的现代生活，就是这样求

救于神秘论者的著作的。神秘论者的宗教，无论有多么崇高，确切地说，正是由于它的崇高，在理性的范围里始终是宗教而已。神秘论者与上帝殊途同归，甚至自己成了上帝。神秘主义认为上帝需要人，同样，人也需要上帝。甚至黑格尔善意地、有理有据地熟记了安格拉思·西勒辛思的诗句，因此他无须求助约伯或亚伯拉罕，也不必吁请荒谬和信仰。神秘主义同人类理性认识协调相处，它对人们预言的赏罚不以超自然干涉为前提，相反，排除了这种干涉：一切都自然而然地发生，一切都靠自己的力量行动。可见，这使克尔凯郭尔脱离了神秘主义，因为，既然是靠自己的力量，就不会有重复，就不会归还约伯的财产，亚伯拉罕就永远失去以撒，爱上皇帝女儿的穷小伙子就只能满足于酿酒师的寡妇，克尔凯郭尔就再也见不到丽琪娜·奥尔森。[①]《圣经》中的上帝，那听到约伯诅咒、使亚伯拉罕失去以撒、为穷小伙子毫无希望的爱情忙碌的上帝，那个克尔凯郭尔所说的能数清人的头发的上帝，对神秘论者来说不是真正的上帝。像有文化的人所说（那个黑格尔或勒南[②]）不能顺服真理。这个上帝只能存在于无知之人如牧人、木匠、渔夫粗糙而幼稚的想象中，因为他们还保留了这种落后而可笑的想象的痕迹，不得不适当调整和适应现代世界观的水准。但克尔凯郭尔回避高度开化的神秘主义。他竭力追求亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝，摆脱哲学家的上帝，因为哲学家认为自己服从理智和真理。但他却说，他无须移动信仰，这是真的。在他的日记中，在论及路

① 《日记》，第一卷，第 229 页。

② 勒南（1823—1892），法国历史学家、东方语言学家。宗教方面的著作有《耶稣传》（1863）、《基督教起源史》。——译者注

德时可以看到:"相当清楚,有些内心状态寻求对立的东西作为保护。人用有力的词语自我夸耀,似乎自己越动摇就越强大。这不是欺骗,这是信教的企图。人不能表达恐惧的犹疑不决,甚至不想直呼其名,并竭力驱赶对立的想法,希望这能有所帮助。"我们不想谈这些话对路德是否正确。但它们对克尔凯郭尔是完全适用的。他没有驱赶"恐惧的犹疑不决",就接近了罪的秘密(难道能使人驱除他的恐惧吗?)。现在,他需要重新解释,即修改《圣经》故事,并以纯真的心情叙说他自己经验中,即一个有罪的、堕落的人的经验中找到的东西。但得出的却是他竭力摆脱的"逻辑解释"。

确实,既然恐惧是纯真所特有的,罪就不可避免,考虑欠周并因而不能解释,用康德的话说,"不惹恼",而是满足理性。结果,产生的如果不是黑格尔所想的"概念的移动",那么,至少是"自我移动",须知,就是在黑格尔的公式中:存在的不是第二个部分,而是第一个部分。重要的是要有自我移动,要有自身移动。至于是什么移动,那是次要的事:突如其来的仇恨结束了,"突然",命令和它们背后的为所欲为,尽管这是上帝的,都结束了。人的罪不在于他开始区别善与恶。亚当甚至能吃下 20 个苹果,却不会因此失去什么,相反,却会赢得什么。蛇迷惑了第一个人也不是真实的,根本没有必要让蛇介入罪的历史。对所有这些,我们的理性了如指掌,而没有什么能凌驾于理性的知识之上……荒谬又一次屈服于注定不能克服的自明性。

但对虚无的恐惧依然存在,克尔凯郭尔不能也不愿忘记它。但是为了保护那表面的一贯性,他做了没经验的人不能察觉的"成为另外一个性"(μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)的事。他从莫名其妙

的恐惧开始，但立即用非常相似的恐怖一词替换了它，然后，又若无其事地转换成生活现实的害怕并再也不改变了。但对支撑罪的虚无的害怕与孩子们在听历险故事时所感到的恐怖并无共同之处。克尔凯郭尔也指出了恐怖特有的成分："甜"，它始终伴随我们对神秘、非凡、美好事物的想象。对虚无的害怕则与恐怖不同，有另外的起源：同样也无法指明恐惧虚无与充满人生的害怕之间的联系。正是因此，这个恐惧莫名其妙，并对我们来说莫名其妙得不可理喻。用莱布尼茨的武器——矛盾律和充足理由律来研究它，来寻找真理，等于在做不能看清它的事。只有《圣经》中的蛇，或为了怜悯我们思维的习惯，只有某种超人的力量，才能在某种程度上使我们进入这产生罪、并明示我们人的能力和所能理解的罪的根源的炽热氛围。于是，克尔凯郭尔的经验渗透所有理性和道德强加于我们思维的禁令，所有我禁止并可能建立无可估量的功绩。他说："恐惧可与头晕比较。谁看一下眼前无底的深渊，他就会感到头晕……恐惧是自由的头晕。当精神想搞综合——看看自己的能力，同时又抓住有限不放——时，头晕就产生了。由于头晕，自由跌倒在地。再往下，心理学就无可奉告了。但这时一切都在变化，当自由重新站立起来时，它明白是自己错了。这两个瞬间是任何科学都不曾也无法解释的跳跃。恐惧是自由的昏厥，像女人的昏厥一样。用心理学的话来说，罪总是产生于昏厥"，[①]这些话，和路德在他的"奴隶意志论"(Pe Servo Arbitrio)里告诉我们有关人类的自由的话一起应被归为人类心灵最为深刻和最为令人惊奇地

---

① 《惧怕的概念》，第 56 页。

敏锐的成就。克尔凯郭尔说,“这时的恐惧,是对虚无的恐惧。”这样,对虚无的恐惧是预感的综合体,个别人愈来愈接近它,尽管对恐惧来说毫无意义(就是说,未提供任何食粮);“但这不是这种个人与之毫无关系的虚无,而是同纯真和无知紧密相连的。”克尔凯郭尔全神贯注于虚无展现的东西及其同恐惧的关系。“如果我们问,他是否在此书另外的地方写过恐惧的对象,那么,回答只有一个:虚无。恐惧和虚无总是形影相随。但只要自由和精神的现实一旦行使权力,恐惧就会消失。那么,在多神教的恐惧中,虚无究竟是什么?它是天命……天命是必然和偶然的统一体。这表现为命运是盲目的;人盲目地前进,这在某种程度上是必然而又偶然的。必然并不意识自己,因此对最近的一瞬是偶然的。天命是对虚无的恐惧”[1]克尔凯郭尔接着解释说,最天才的人也不能克服天命的思想。相反,“天才处处揭示天命,他越是天才,揭示得就越深刻。对不求甚解来说,这当然是胡扯;但实际上这里隐含着伟大,因为人生来并不带有天意……他揭示了天命的自然能力,这也正是他的无能”。[2] 他用下面挑战性的话结束了自己的论述:“尽管天才的存在光辉灿烂,意义深远,但这是罪。对此要有勇气才能理解。不会给艺术解除忧伤心灵的疾苦,也就不懂得这个。事情终究就是这样”。[3]

限于篇幅,恕不广征博引。在上述引文中,克尔凯郭尔的思想在不断变化,在下列的断言中则臻至顶峰:恐惧虚无导致自由的昏

① 《惧怕的概念》,第93、94页。

② 同上书,第96页。

③ 同上书,第99页。

厥，人失去命运就软弱无能，并因此视虚无为不可战胜的天命和万能的必然，越是对此深信不疑，他的智慧就越深睿，禀赋就越强大。上面，尽管克尔凯郭尔做了一系列说明，但他完全回到了关于始祖堕落的《圣经》故事上了。天才，最伟大的天才，在他面前人们顶礼膜拜，他被奉为人类救星，英名流芳千古。正因为他是天才，正因为他洞察存在的终极根源，他是“最大的罪人，尤其是罪人”。苏格拉底在向世界揭示迄今仍作为认识可能的客观条件的“普遍和必然的真理”时，重复了亚当的罪——把手伸向了禁树——因此，即使他具有巨大的历史意义和盛誉，仍是堕落的人，仍是罪人。再冒昧地补充一下，尽管在永恒的书上谈到，那个罪人也许在天上比几十个遵守教规的人更受欢迎，而且这样的叙述使我们不安，但他毕竟是罪人。他尝到了认识的果实，于是空泛的虚无变成了必然，像美杜莎的头一样，能使任何瞧它一眼的人石化。他甚至不怀疑所做事情的意义，就像我们的始祖在接过夏娃手中的诱人果实时一样毫无疑惑。在诱惑者的诅咒“将像上帝一样知道善与恶”(eritis sicut dei scientes bonum et malum)中隐藏着虚无不可战胜的力量，它宰割了人十分自由的意志。

顺便说一下，克尔凯郭尔确实说过，亚当未犯罪时，不能懂得上帝禁止他尝“知善恶树”果实的旨意，因为他还不知道何为善与恶。但有必要和可能“懂得”它们吗？我们接受它们，我们知道，善即是善，恶即是恶。但《圣经》中提到的另一个可能是我们，即我们的“懂得”永远不知的。不是亚当“不知道”善恶之差别，而是这种差别不存在。只要亚当还侍奉上帝，对他和上帝来说就不存在恶。世界上的一切都是至善。蛇对人许诺说，只要吃了“知善恶树”的

果实，就能像知善恶之别的上帝一样。但蛇再次欺骗了他，人不能同上帝比拟，上帝没有认知，尤其是对善恶的认知，即堕落的人，被虚无叛徒魔力迷惑的人至今仍视为自己最高品质的那种认知。苏格拉底，这个最智慧、最天才的人，是最大的罪人，他不是他自以为那样的自由的苏格拉底，他是着了魔的、被束缚住的苏格拉底（Σωκράτης δεσμώτης）。对虚无诱惑的恐惧，使他丧失了意志。而且他甚至不认为自己的意志已丧失殆尽。他确信他的意志是自由的，指导意志的理性是他以及每个人身上最美好的。他相信"将像上帝一样知道善与恶"的许诺已实现，他变成和上帝一样，因为他"知道"。克尔凯郭尔所举的使徒保罗的话的意义就在于此：一切非信仰的东西皆为罪。最深重的罪是我们理性极为执着追求的认知。因此，克尔凯郭尔追求荒谬并抵制伦理的引诱。理性以及对必然真理的渴求（再重复一遍），"无法实现的贪欲"，善以及坚决的要求是禁树给人们的果实。这些果实使人软弱无能，不能把无能看成不幸，且失去与之斗争的意志。他变成了顺从的骑士，视顺从为功绩和美德，而把认知和真理等同。他失去自由，但又不为此而恐惧，并认为应该如此，自由不存在也不能存在，世界被迫由存在"法则"支撑，他把这些法则和真理等同，而其总和则构成他的道德。他认为自己的使命是，认识存在法则和在生活中实现道德规范："上帝不会不恩赐尽力而为的人。"（facienti quod in se est deus non denegat gratiam）尽管这很荒诞不经，但在克尔凯郭尔蓬勃如涌的思维中，始终表现出某种思辨哲学对罪理解的倾向。因此他说，纯真的亚当尚不知善恶有别。这时，需要重新询问：约伯及其呐喊，亚伯拉罕和可怕的牺牲，使徒保罗及其"非信仰即罪"的断言

与此有何相干？这与荒谬又有何相干？荒谬之所以是荒谬，是因为它想摆脱所有的“法则”，不与“法则”妥协，而是与之斗争。克尔凯郭尔对我们说：“信仰开始于思维结束时。”[①]他又说：“信仰是悖论，因为它，个人重于大家……或者个人同绝对是绝对关系。”[②]这不是突发奇想，克尔凯郭尔认为，信仰是存在哲学的“必需条件”(conditio sine qua non)。但是，如果是这样，那么能在我们进入信仰同罪斗争的领域里寻找“法则”吗？罪是对法则的违反吗？即，罪是过错吗？需要再说一遍，克尔凯郭尔始终准备用过错的概念来偷换罪的概念。其实，如果我们知道多神教对罪的理解不同于《圣经》对罪的理解，那么首先应说，对多神教来说，过错的概念完全消失并由罪的概念代替时，对《圣经》来说，这些概念不是对立的，而是毫不相干的。俄语有一句很好的谚语：对上帝无罪，对皇帝无过错。同克尔凯郭尔相反，如上所述，正是在多神教中罪永远以恶意为前提并因而“净化”，即净化是柏拉图所说的，构成哲学的本质。苏格拉底曾对斐多[③](《斐多篇》，82c)说：“谁不懂哲学，死时未得到净化，谁就不能与神沟通。”苏格拉底的这句话表达了最宝贵的思想。另一方面，我们在《国家篇》中看到：“上帝从不抛弃力求公正、乐善好施的人。”(613，a)与此相应，先知以赛亚[④]在第五十三章中描写了一个承受人世所有罪恶的少年，谈到了基督教

---

① 《恐惧与战栗/重复》，第 50 页。

② 同上书，第 53 页。

③ 斐多，公元前 4 世纪古希腊哲学家，苏格拉底的门徒。他是苏格拉底和柏拉图对话中的主要人物之一。——译者注

④ 以赛亚，希伯来先知，是《圣经》旧约中四大先知之一。据说《以赛亚书》就是他写的。——译者注

看到耶稣诞生和使命。这一章对多神教不能不说是极大的诱惑，也是对多神教的理性和良心的坚决挑战。嫁罪于人是不可能的，最终也是不明智的。以赛亚的其他话对多神教也是很大的挑战和诱惑。使徒保罗曾在信中(《罗马书》,x,20)把下面的话作为神奇的勇敢之范例加以引用:“我出现于不寻找我的人面前,我回答不问我的人。”(《以赛亚书》,65,1)人类理性明确地看到并承认不可能嫁罪于人,遵循理性的良知确信不疑地声称,嫁罪(过错)于人是不道德的。这里比任何时候都有必要提一下克尔凯郭尔的**荒谬**，或确切地说,克尔凯郭尔加以简括的德尔图良[1]的原话:“之所以信仰是因为荒谬。”在德尔图良的《论基督的肉身》(*De carne Christi*)中我们可以看到:“上帝之子钉在十字架上,他并不因此是耻辱而感羞愧;上帝之子已然死了,之所以信仰,是因为荒谬,而且埋葬了又复活;此事确凿无疑,因为不可能才是耻辱的。”

德尔图良是从先知和使徒们那里知道,我们道德的所有可耻及我们理性的所有不可能,是束缚人的意志的敌对力量所授。像后来路德一样,他在这个神秘力量中感到“它不死,人就不能生活的怪物”(bellua qua non occisa homo non potest vivere)。上帝无所不能,无耻辱可言。按他的话说,苏格拉底给予亚西比德的耻辱是由罪人亚当传下来的。《圣经》说,纯真不知耻辱,纯真亦不需要耻辱。

所有这些尽皆悖论,尽皆**荒谬**。但须知,《以赛亚书》第 53 章

---

① 德尔图良(Tertullianus,约 150—约 230),罗马帝国前期基督教教父之一,教会作家,著有《为基督教申辩》《论洗礼》《论先定》《论忍耐》等书,提倡信仰,贬低理性。——译者注

的预言正是披着荒谬和悖论的外衣进入我们的意识的。要“理解”无罪的人认罪，是不可能的。更不能理解的是，这样能驱逐罪并彻底根除之，因为这无异于无中生有。最虔信宗教的人竭尽全力把理性和道德引诱到诚实的真理这一边，这是很自然的。波纳文图拉[①]说：“我们信仰的真理不比其他真理的处境更糟；因为其他真理可以用以牙还牙的方法，即用理性的论据来证明；显然，我们信仰的真理亦如此。”波纳文图拉像中世纪其他所有哲学家一样坚定不移地相信，如果信仰的真理不能用反驳它的理性的证明来捍卫，那么这意味着它的处境比其他真理更糟。他这个论断是如何得出的？建筑于什么基础之上？这我们以后将会谈到。暂时先说一下，原宥罪的权力和可能不能用反对它的那些论证来保卫。波纳文图拉不难从预言似的《马太福音》第九章 5—7 节中得出这个论断。耶稣对软弱无力的人说：你的罪会得到原谅的。书呆子们对此私下进行指责，耶稣也猜到了他们的心思，但没有同他们争论，没有以牙还牙，而是选择了另一条路：用自己的话来治愈软弱无力的人，“哪个更容易些？说你的罪将会得到原谅还是说站起来走吧。要知道，人类子孙有权原谅世上的罪恶（那时对软弱无力的人说）：站起来走吧！于是他站了起来，卷起铺盖回家去了”。赦免罪过，驱除罪恶的只能是那个能用话语使软弱无力的人康复的人，即那个无所不能的人，而不是等待援助、期求不受理性和道德危害的保护的人。

---

①　波纳文图拉（Bonaventura，1221—1274），意大利哲学家、天主教活动家，经院哲学的著名代表人物之一。——译者注

第九章　知识就是堕落

若允许我表达自己的愿望，我愿我的读者不假思索地提问：如果亚当没犯罪，那将会怎样呢？

——克尔凯郭尔

要原谅罪，就要有权力，就像有权力才能使软弱无力的人恢复力量一样。自然理性说，这两者皆不可能，不仅人不可能，最高生物也不可能，再说一遍，是宙斯自己向克律西波揭示了这个秘密，或者说，克律西波和宙斯都是从所有真理一个不可触摸的源泉中领悟了存在的这个最后真理。用波纳文图拉的话说，克律西波和宙斯的真理处境不比其他真理更糟：如果有人援引理性来攻击它，那它同样可借助理性来自卫。然而，福音中耶稣希冀的真理的情况就不同了：所有理性的论据都反对它，而它却连一条论据也没有。它像克尔凯郭尔那样，不得不说它失去了法律的保护。或者，通俗点说，无论拿撒勒城的耶稣，[①]还是世界上任何一个人都无权原谅罪，也无权使弱者重获力量。理性"由自己的意愿推动"(proprio motu)，无须征求任何人便宣布了这个真理，我再重复一

① 据传耶稣是犹太北部拿撒勒城的人。——译者注

遍，不征求任何人，就是说，既不征求人，也不征求神，不管他们是否想要这个真理。它宣布这个真理不是因为他需要它、评价它或真理需要它。它用不容置疑的口气宣布，于是，这个真理就主宰了生活，所有的生物都暗自哀叹，服从于这个真理（宙斯就是哀叹着向克律西波诉说自己的软弱的）。

为什么要屈服？理性哪来的权力把自己的真理强加于存在？它自己并不需要这些真理，存在对它们则愤恨，有时则完全无法忍受。这个问题从未有人提过，无论是人还是神，包括开化的多神教的神和开明的基督教的神。而这对于理性、对于伟大的理性是要比最深刻的思想家斯宾诺莎告诫过我们的滔天罪行更为严重的污辱。毕拉基教徒拼命捍卫道德以实现“摆脱了上帝的人”（homo，emancipatus a Deo）之理想。思辨哲学则同样狂热地追求“摆脱了上帝的理性”（ratio，emancipata a Deo），对它来说，只有摆脱日常的真理，才成其为真理。当莱布尼茨洋洋得意地宣布永恒真理存在于上帝的理性，而不取决于他的意志时，他只是坦率地证实了支撑中世纪哲学的东西和中世纪哲学从古希腊人那里继承的东西：人类智慧的所有努力都用于追求“摆脱了上帝的真理”。理性授意自己所需的法则，或确切地说，根据自己的天性授意法则。须知，它也没有选择的自由，它也不能使世界归人所有，即使它想这样做。但它自己也不疑问，为什么要授意法则，也不允许别人问及此事。现在是这样，过去是这样，永远是这样。人的命运，宇宙的命运永远地预定了（in saecula saeculorum），任何永远预定的东西都不能也不应改变。存在被某种无个性的、漠不关心的权力所迷惑，无法摆脱这种魔力。哲学总是骄傲地说它找到了一切的基础、源

泉和根蒂（ῥιζώματα πάντων），也不考虑这迷惑世界的是什么力量，只是"简单"地承认它，为它"揭露了看不见的东西"而高兴。甚至《纯粹理性批判》也停留在这一点上，显然，完全赞同亚里士多德的怀疑：不会及时地改变问题，说明了人的愚昧。

只有《圣经》才指出，依靠理性和它所说的真理的一切并非顺利。上帝警告不要认知，否则将会死去。但这难道是对认知的反驳吗？难道能这样反驳认知吗？伊甸园里没有波纳文图拉，那时也没有思辨哲学。显然，对第一个人来说，上帝的话是反驳，他不会按照自己的动机、意志把手伸向禁树。对无知来说，"法则"是后来先知所说的、使徒又重复的话："遵守教规者将以信仰为生"(justus ex fide vivit)，信仰指引生命之树，生命之树产生的不是知识，也不是思辨哲学，而是存在哲学。按照存在哲学的说法，需要蛇的介入，人才能迈出犯罪的一步：被神秘力量诱惑之后，他屈服于理性真理的力量，"摆脱了上帝的真理"并用生命之树的果实来换取知识之树的果实。

克尔凯郭尔不敢无条件地、原封不动地接受《创世记》中关于始祖堕落的故事。他删去了《圣经》中的蛇，不允许始祖的无知向他揭示真理，不允许善、恶的认知隐藏罪。但还是这个克尔凯郭尔告诉我们，罪是自由的昏厥，同罪对立的概念不是美德，而是自由（或，又如他所说，罪的对立概念是信仰）。自由不是人们通常认为的那样是善与恶的选择可能，而可能最终为：对上帝一切皆可能。这样，人终究用自由换取了罪，拒绝了上帝提供的无限可能，却接受了理性提供的有限可能？克尔凯郭尔没有回答这个问题，但他用完全另外一个形式提出了它。"若允许我表达自己的愿望，我愿

我的读者不假思索地提问：如果亚当没犯罪，那将会怎样呢？在现实形成之时，可能性趋向于某个虚无一边，这引诱了所有一切不喜欢思维的人。而且，为什么这种科学（或许说知识更好些！）不能控制人们，不能理解自己的界限？但是，当人们向您提出愚蠢的问题时，要小心作答，装成与提问者一样傻的样子。这个问题的愚蠢不仅在问题的本身，更在于人们用它向科学提问上。”毋庸置疑，对科学不能提这样的问题。对于科学，现实永远结束可能。但是能否由此而说，不该提这个问题？若克尔凯郭尔没有提这个问题——明确或隐含地，又会怎样呢？当他建议我们忘却蛇这个引诱者时，他是否以此在回答他现在禁止提的问题？他以科学的名义回答，但这个科学在《圣经》有关蛇的故事中，自然要被迫承认是一无所用的，是非常浅陋的、幼稚的幻想。在摒弃蛇时，克尔凯郭尔显然在某些理性的、摆脱上帝的甚至非臆造的永恒真理面前犹疑不决。正是在这里，他应提到那句神秘的话：“不惑于我者幸福。”这话他曾多次提及。而实际上，《圣经》中的蛇对理性思维是极大的诱惑！但是须知，《圣经》关于原罪的故事中的诱惑亦不亚于此。始祖堕落，如《圣经》所描写，如同与人交谈并诱惑人的蛇一样，和我们对可能性和应该性的观念是不可相容的。无论怎样使我们相信圣经故事的真实性，它在健全思维的逻辑面前应碰得粉碎。如果在这故事中多少还有些“真理”的话，那么，决不应该用能一棍子打死的论据来辩护。同样，如果信仰的真理像认知的真理一样依赖理性辩护的可能性的话，那么，在《创世记》中有关始祖堕落的那个章节应从《圣经》中取消。如果亚当和夏娃不受蛇的诱惑、没有摘吃禁果的话会怎样呢？问题不在这愚蠢的提问中。可以肯定地说，我

们的始祖从未受过蛇的诱惑，蛇也从未诱惑过他们，甚至，知识之树的果实并无危害，而比伊甸园中其他树上的果实更有益、更必需。概言之，如果从自己的理解、观察能力出发，就得承认，罪是起源于某种与亚当和夏娃故事毫不相干的东西，它不起源于亚当，而是起源于弑弟的该隐。这里，我们亲眼——“聪慧的视觉”(oculis mentis)看到罪的存在，过错的存在，没有必要求助于哲学中完全不可能的、虚幻的“机械降神”，像诱惑者蛇和叛徒一样。与此相应，罪的思想失去了圣经故事赋予的虚幻特点，完全无愧于真理的光荣称号，因为可以用攻击它的论据来为之辩护。

显然，克尔凯郭尔也未避免此难：《圣经》中始祖堕落的故事也诱惑了他。而且谁又能避免此难，谁又难战胜诱惑呢？我们所有“理智”的生物发自肺腑地呐喊着：随便罪来自哪里，但千万别来自知识之树和恶。蛇能瓦解、粉碎人的意志，这个思想也同样使我们难堪。因此，需要无论如何找出另外一个对罪的更恰当的解释。但任何“解释”，尤其是克尔凯郭尔嘲笑过的“解释一切”的企图，莫非也证明了“自由的昏厥”？只要人还自由，人的自由尚完整，只要人还能随心所欲，为所欲为，他就不能解释。只有不能随心所欲、不屈服其他力量的人才能解释。自由的人不仅不寻找解释，而且臆测解释的可能是对自由的最大威胁。

这样，不仅可能，而且应该问：若亚当没犯罪的话，会怎样呢？如果人注定要从昏厥中苏醒过来，摆脱蛇的诱惑，或许，他敢于这样问：亚当堕落的故事真是“永恒的真理”吗？归还他自己真正的、同在天堂存在时与上帝共享的自由的那一刻能否到来？他能否违背理性的一切禁令，“突然”看到陷入罪恶的真理像经验给我们的

一切一样，根据创造所有真理的人的意志产生并可能终止？当然，理性会暴跳如雷，因为这种假设是它统治的结束，而它一贯认为，它的统治不能也不应结束，就像没有开始一样。但克尔凯郭尔到底是写了许多关于荒谬的鼓舞人心的话！难道理性的抗议和愤怒会害怕或可怜他吗？难道存在哲学在关键时刻会哆哆嗦嗦并屈服于狂怒的敌人吗？

这里需强调，克尔凯郭尔的存在哲学有双重意思，确切地说，负有两个任务，且是两个乍看起来对立的甚或互相排斥的任务。这在于他不是偶然的或“任意的矛盾”，这与他的“间接表述”法有密切有机的联系。这个方法我们曾多次谈到，对耐心的读者来说，它使克尔凯郭尔复杂而混乱的思路变得有时不可理解。

在克尔凯郭尔那里，我们步步会碰到人们习以为常、不仅不刺耳，甚至悦耳的“宗教伦理”的说法。可以毫不牵强地援引他著作中的许多话来证明存在哲学的目的是宗教伦理。确实，也正是从他那里我们听到信仰之父亚伯拉罕在生活可怕而重要的关头，在命运攸关的时候，即当“生存或死亡”的问题不是作为抽象的理论问题，而是作为同存在联系的某种东西降临他时，不得不“摆脱”阻挡通往上帝的“伦理”。“如果伦理是永恒的，亚伯拉罕就完了。”克尔凯郭尔对此十分清楚，而且确实是这样：如果伦理是最高和最后一级，如果它是永恒的、非受造的、不起源于上帝或是“摆脱了上帝的真理”，亚伯拉罕就完了。克尔凯郭尔本身就是这种（在新哲学中称为自治的、自律的）伦理的揭露者：当亚伯拉罕举刀对向以撒时，他相信以撒终将重归自己身边。在宗教的法庭上，这是对亚伯

拉罕有利的不可动摇的“证据”，但在拥有自己的法律的理性和伦理的法庭（再次提醒诸位：理性和伦理都是自治的）上，亚伯拉罕的信仰使他名誉扫地，剥夺了其行为的全部价值。理性坚定地声称，任何力量也不能使以撒起死回生，而伦理，虽不太坚定，但也要求亚伯拉罕杀死儿子时不要寄予任何希望，不要期望儿子会回到身边。只是在遵守这个条件的情况下，伦理才愿视其行为为牺牲，只有用这个牺牲作为代价，才能获得它的称赞和鼓励。莎士比亚的福斯塔夫问道：伦理能还人断臂吗？不能。可见，伦理只是想象而已。但是，克尔凯郭尔使亚伯拉罕又重提了福斯塔夫的问题。“伦理”能归还死去的以撒吗？如果不能，那么伦理就应被“取缔”。亚伯拉罕敢于举刀弑子只是因为上帝不是一无所能的伦理，因为上帝能归还其子，也会归还其子。那么，“信仰之父”和莎氏剧中的喜剧人物之间究竟有何区别？信仰具有唯一的、无比的价值，在宗教存在的范围里（一切非信仰的东西皆为罪）成了理性思维方面的弊病，而且是巨大的弊病。“伦理”的任务就是庇护、辩护理性真理，虽然它不能还人断臂，并且除了称赞或否定之外，不能给人任何东西，但它应把自己的全部否定、雷霆和革出教门的威胁同时撒向亚伯拉罕和福斯塔夫。

还应补充一下：福斯塔夫还嘲笑伦理的威胁。若它不能还人断臂残肢，那么它就没有势力，它只是幻影或想象。它的雷霆也只是幻影而已。因为，不能祝福的人有何权力诅咒呢？我们没有忘记，正如克尔凯郭尔所说，伦理会镇压敢于反抗自己的人。“并未血流如注”（Sine effusione sanguinis）当然和它虔诚的客观性一样，但比最残酷无情的刽子手和最疯狂的凶手更糟糕。这就是克

尔凯郭尔“神秘的双重意思”：在伦理面前亚伯拉罕平静了；在约伯面前，虽然经过持久的反抗，伦理最终被取缔了。如果苏格拉底求助约伯，那么无论他的讽刺，还是他的辩证法都无济于事。约伯摆脱伦理而转向上帝，上帝无所不能，能还人断臂，能使亚伯拉罕死去的以撒回生，能给穷小伙子皇帝的女儿，能归还克尔凯郭尔的丽琪娜·奥尔森。他推翻了斯宾诺莎、即思辨哲学的遗训：不要讥笑，不要哭泣，不要诅咒，而要理解。人将不靠“理解”生活。“理解”是可怕的“它不死，人就不能生活的怪物”。在人的眼泪和诅咒中产生了新的、迟早能帮助人战胜仇敌的力量。用圣诗歌者的话说，“当你涌现时，主呵，我大声呼喊”克尔凯郭尔称之为存在哲学：“信仰为争取可能而疯狂斗争。”思辨思维静静地流淌着，在二维平面中流淌着。存在哲学思维则知道第三维，这对理性是不存在的：信仰……

但是，只要摆脱约伯和亚伯拉罕，稍微接触日常，克尔凯郭尔就被不可遏制的恐惧笼罩上了：随着理性和伦理的被取缔，福斯塔夫之流将成为存在的主宰。于是他重返伦理。但伦理却不能归还他的丽琪娜·奥尔森，它几乎不能给人任何东西。但它能剥夺，能破坏和摧毁顺服于它的人的生活，因为它是理性高墙掩护下的必然的盟友和战友。无论福斯塔夫多么勇敢、自夸，它终究会使他不耐烦。它将回到无限，回到永恒，并带来毁灭和死亡。最无忧无虑的人在处于伦理控制下的恐怖面前也会绝望并投降。于是，当克尔凯郭尔感到（用他的话说）“不能使信仰最后移动”时，他转向伦理严厉地说：“你应该。”这样，他的存在哲学就获得了完全另外的意义。这不是争取可能的疯狂斗争，而是可能战胜不同政见者的

有计划的(或好或坏)的斗争。他不去攻击可怕的敌人“必然”,却攻击虽不可怕但毕竟只是像人那样武装的敌人。恐惧置人于死地:它破坏了克尔凯郭尔的自由,用他的话说,使自由昏厥。取代《圣经》启示的是理性的自明真理。

第十章　残酷的基督教

我的严厉并非因为我。如果我知道安慰的话语，我会乐意安慰和鼓励人。可是！饱尝痛苦的人可能需要另外的东西：更残酷的折磨。是谁这般狂妄，说出这番话语？我的朋友，这是基督教，这最貌似温柔的安慰的学说。

——克尔凯郭尔

在克尔凯郭尔存在哲学的双重意思中隐藏了理解其任务的所有困难，它们产生于《圣经》启示与我们理性自然得出的真理之间的冲突。我们竭尽全力地力图填补启示和真理之间的沟壑，填补我们和黑格尔及所有哲学家坚信黑格尔学说形成的流派间的沟壑。黑格尔认为，启示不能也不应同理性和理性理解矛盾，相反，它应受到它们的保护。确实，先知和使徒总是对我们说信仰如何丧失理性。确实，克尔凯郭尔恐惧而又战栗地不断重复自己的诅咒：欲有信仰，须失理性。但是，无论是先知和使徒们的危言耸听，还是克尔凯郭尔的疯狂诅咒都不能或几乎不能产生任何作用，不能把我们的自由从昏厥中唤醒。未受理性检查和证明的自由将导致并且不能不导致无数的灾难。对此的恐惧深深地扎根于我们的心灵，显然，已无法铲除了。我们对恐吓麻木不仁，我们对所有的诅咒漠不关心。

这个恐惧来自何方？认为理性比自由给人更多东西的信仰，又来自何方？柏拉图教导说，仇视理性是最大的不幸。但我们无法弄清，他是从何得出这个真理的。此外，我们有幸相信理性经常全力地反对人。人们会说，这不是对理性要求合法性的“反驳”，显然，人不能以此摆脱理性真理的势力和魔力。就算柏拉图说错了，就算理性终究是人的敌人或刽子手，但它的王国没有也不会结束。接着的问题是，怎么能把理性和自由对立呢？须知，自由之所以是自由，是因为不能预先知道它会带来什么东西：或好，或坏，或很坏。甚至上帝也不能提供无限的自由，因为我们不能预先“知道”，上帝会带来什么。根深蒂固的恐惧不断悄声提醒我们这个令人不安的问题：上帝要是给我们带来好的东西，那又会怎样呢？由此，从这个恐惧出发，把宗教和伦理结合、奢谈宗教和伦理就时兴起来。人仿佛把宗教的责任推卸给了伦理。宗教是某种新的、未知的、遥远的东西，伦理毕竟是某种已知的、近的、习惯的东西。关于伦理，克尔凯郭尔和我们都坚信，如果它不足够强大到以还人断臂残肢的程度，那么它扭曲、拷打人心灵的力量是毫无疑问的。这是古人早已知道的，早在苏格拉底之前，伦理始终指挥一大群迫害任何违背其法则的行为的疯狂的泼妇。这是众所周知的，绝不以信仰为前提。但克尔凯郭尔总是重复使徒保罗的话：一切非信仰的东西皆为罪。伦理及其泼妇们绝不来自信仰。这是知识，是对现实的知识。对此，多神教徒的叙述不比克尔凯郭尔逊色。它不能还人断臂，不仅它不能，世上也无别人能做到此事。像“伦理”一样，“宗教”对此也无可奈何。宙斯已证明，神能让世界归人使用，但不是归人所有。确实，克尔凯郭尔不是在说，而是在迟钝地呐

喊：上帝无所不能，上帝是万能的，他能还人断臂残肢，能使约伯死去的孩子们复生，能复活以撒，不仅是亚伯拉罕所杀的，而且是必然所杀的任何一个以撒，同时，克尔凯郭尔仿佛情绪激昂、热烈而又绝望地说：上帝让每一个人自由决定他的以撒是什么，在哪里。上帝提供了无限的自由，有了这个自由，被理性评价为“微不足道的”“可怜的”“枯燥的”甚至“喜剧性的”事件，如克尔凯郭尔所遇到的事情，都会变成他所说的具有比马其顿国王亚历山大和民族大迁移更伟大意义的历史事件。克尔凯郭尔说：“谁不够成熟，谁就不能理解，即使是千古流芳的不朽荣誉也只是暂时的，也不能理解追求永垂不朽是与永垂不朽相比更可怜的某种东西，它等待着每个人，它会公正地引起普遍的嫉妒，如果它只是为一个人准备的话，这样的人不会理解何为精神，何为永垂不朽。”①

谁给了克尔凯郭尔做这种结论的权力？第一个堕落的人的不朽就比流芳千古的马其顿国王亚历山大的荣誉更伟大么？他征询过伦理吗？显然，他忘了或忽视了，因为，如果他征询过的话，也就应给自己浇一盆冷水。他的或其他什么人的永垂不朽同名传万代的马其顿国王亚历山大荣誉相比不仅一文不值，而且也无法同其他更小的荣誉相比，如穆齐·斯采沃拉②、勒古鲁斯③甚至赫洛斯

---

① 《惧怕的概念》，第100页。

② 穆齐·斯采沃拉，古罗马传说中的一个青年，公元前508年被派往围攻罗马的伊特拉斯坎人的兵营中去刺杀伊特拉斯坎王波尔森，被俘后，为表示自己对苦刑和死毫不畏惧，把左手放在火上烧掉。“斯采沃拉”(Scaevola)意为“左手”。——译者注

③ 勒古鲁斯(Regulus，？—约前249)，古罗马将军。第一次布匿战争期间任执政官，进攻迦太基，初胜后败，被俘后立下庄严誓言，愿随迦太基使团赴罗马建议媾和并交换俘虏，不成功即返迦太基。果不食言，重返迦太基，被处死。——译者注

特拉特①的荣誉在后代的评价中也比克尔凯郭尔更接近真理。但他毕竟没有随心所欲地自吹自擂，而是等待着历史的评判。世上任何珍宝之所以是真实的珍宝，是因为它们所处的客观范畴不是由人随心所欲确立的，而是由凌驾于一切随心所欲之上的最高规则确立的。克尔凯郭尔对永垂不朽的要求立论不足，就像他要求把自己同丽琪娜·奥尔森的约会变成世界历史事件一样。克尔凯郭尔对此也并非一无所知。像通常那样，他坦率地（但显然不是直接地，而是用第三人称）承认不信仰"伦理"，躲避伦理，尽管知道它很小肚鸡肠，要求人对待它像忏悔时一样，交代所有最隐秘的愿望和想法。② 在克尔凯郭尔的生活中，伦理不仅不与宗教联盟，而且始终与之为敌。当伦理本能地顾盼理性，宣布最后判决时，当所有"可能"对伦理都结束时，"宗教"开始了。宗教在"普通人"范围之外、之上。它不受任何法律保护，它无视我们思维认为可能或不可能的东西。对于"信教的人"，他的"永垂不朽"比自己在后代中的荣耀更珍贵；对于他，造物主给的才能比"伦理"对我们的任何褒奖更宝贵。克尔凯郭尔在著述和日记中所说的一切，证明了他把自己的希望不与由理性发现的可能相联系（他鄙夷地称之为或然性），也不与伦理许诺的奖赏相联系（他称之为虚伪的安慰）。由此产生了他对理性的仇恨和宣扬荒谬的热情。在世界文库中，很难

① 赫洛斯特拉特（Herostrat），小亚细亚的希腊人，为了出名，于公元前356年焚烧古代艺术的优秀作品——以弗所的阿耳忒弥斯神庙。现以"赫洛斯特拉特的荣誉"比喻可耻的荣誉。——译者注

② 《恐惧与战栗/重复》，第82页，"伦理不能帮助他们；它受了委屈。因为他们没有向伦理坦陈自己的秘密，这是他们自己负责的秘密。"这里说的既不是约伯，也不是亚伯拉罕，而是热恋的情侣。

找到像克尔凯郭尔这样狂热追求信仰的作家。

但是，他经常提到这样的话："不惑于我者幸福"。这不是无缘无故的。信仰时时处处受到诱惑的暗算。它们之间存在着我们难以理解的，但显然是不可分割的联系：不知诱惑者亦不知信仰。只需补充的是：诱惑要比克尔凯郭尔所假设的开始得更早。克尔凯郭尔认为，最不可置信并因而最令人神往的是耶稣的化身。上帝怎么会屈尊为人的形象，而且是最坏的人的形象呢？克尔凯郭尔不惜笔墨地描写耶稣在人世生活中的屈尊：受众人乃至亲友驱逐、鄙视的穷人，被父亲逐出家门，因为他怀疑玛丽亚等。[1] 上帝怎么是这样的呢？不用说，这是巨大的诱惑。然而诱惑的起源和基础不在于上帝决心接受奴隶的形象。对人的理性而言，诱惑开始得更早些，始于这样的假设中：存在着万能的上帝，他可能接受奴隶的形象，也可能接受帝王和统治者的形象。有必要指出，对理性来说，第二种可能比第一种可能更为合适，克尔凯郭尔对此也从未忽视，即使当他以特有的低沉情绪叙述耶稣尘世生活的恐怖时亦如此。依据经验和理性，我们很容易假设，如果确有比人高级的动物（我们因此而称之为神），那么，它们毕竟还不够强大，还不能冲破理性发现的所有可能，还不能克服一切道德认为不许可的东西，因而，在不利的情况下，它们变成了各种困难，而不是"万能"的动物。如上所述，理性知道，上帝是"富裕"与"贫穷"的产物，不仅多神教的哲学家是这样认为的。在试图回答"为何神是人"（cur Deus homo）的问题时，我们不可避免地会碰到必然，它证明了某种上帝

① 《即向自我检省》，第 136 页。

也无可奈何的存在的永恒基础：为了拯救人，上帝不得不变成人，忍受痛苦，接受死亡等。解释越深刻，越是强调了上帝不能用其他方法达到自己的目的，这是一方面；另一方面，也强调了上帝的崇高，这表现在他为了拯救人类而甘愿接受必然提出的苛刻条件。在人类事务中也完全是这样：理性规定了上帝可能性的范围，伦理称赞上帝，因为他自愿完成所有受不可能制约的“你应该”。这里隐藏了最大、最后的诱惑。克尔凯郭尔时刻感到它的存在，始终同它斗争，但终究又不能战胜之。这个诱惑从未被凡人战胜过，可见，凡人注定不能战胜：我们不能摆脱善恶之树的果实。换句话说，我们的理性，我们的道德从上帝那里解放出来了。上帝创造了一切，但道德和理性早在上帝之前就一直存在。它们不是受造的，它们是亘古永存的。

由此存在哲学总是企图倾向于苏格拉底的教诲，用柏拉图的话来说，“人的最高幸福是每天同美德交谈”（μέγιбτου ἀγαὸν τώ ἀνθϱώπω ἔχ ἀб της ἡμέρας ἡεϱὶ ἀϱετὴυ λόγους ποιεισθαι）。当宗教同伦理结合时，它在伦理中融化得无影无踪。知识之树汲取了生命之树的全部浆汁。存在哲学视“争取可能”的斗争为己任，变成了训诫，而实质上是准备同“理性”和“伦理”控制的有限可能妥协。人在生活范围中不敢或不能思维，不得不生活于他思维的范围中，同时，甚至也不怀疑这是最大的堕落，这是原罪。他完全在他授受蛇的“将会和上帝一样”（eritis slcut dei）的控制之下。应该认为，这也指克尔凯郭尔，当他谈论自己时说不能使信仰最后移动。这就是他无情抨击宗教、教会、“取消了耶稣的基督教”的真实原因，也是充斥其说教或所谓训诫中无与伦比的残忍和严厉的原

因。在这方面，就是克尔凯郭尔最狂热的信徒也不敢追随到底并千方百计地予以“解释”，使人与日常理解相应。但这只能使我们疏远克尔凯郭尔，及其念念不忘的关于融化于存在而又顽强存在的“或此或彼”的课题。倘若克尔凯郭尔能“安慰”，他就会这样做并不把此事交付他人。1851 年，在他愤怒宣称基督教取消了耶稣的那本书中，他写道：“我的严厉并非因为我。如果我知道安慰的话语，我会乐意安慰和鼓励人。可是！饱尝痛苦的人可能需要另外的东西：更残酷的折磨。是谁这般狂妄，说出这番话语？我的朋友，这是基督教，这是最貌似温柔的安慰的学说。”[①]这里他又提到了早期著作中不断出现的亚伯拉罕的牺牲：亲手消灭非常热望的东西，让人剥夺已拥有的东西，这是对自然人的斩草除根。而上帝正是要求亚伯拉罕这样做。亚伯拉罕应亲自(多可怕的字眼！)、应亲手(多么恐怖和疯狂！)杀死以撒，这是他悲伤地期待已久的上帝的恩赐，他曾为此对上帝感恩不尽。以撒是独生子，上帝许给的孩子！无疑，生活比死亡更令人沮丧。另一方面，同样无疑，克尔凯郭尔的严厉确非自发。他既未要求亚伯拉罕做出可怕的牺牲，他也不是那些充斥人类生活的恐惧的罪魁祸首。这些恐惧早已存在并仍将存在，大概还会越来越多。他只是传播他人声音的传声筒。他只是看见并听见了其他人过去没听到的东西。但话语的“含义”，所见所闻的“意思”，他得自行揣测。这时我们成了闻所未闻的内心斗争的证人。这场斗争把他及本已破碎的心灵撕成碎片，但他无法摆脱这场斗争，因为在这场斗争中，存在哲学正在摆脱难

① 《即向自我检省》，第 67 页。

以忍受的思辨哲学的自明性。在《恐惧与战栗》一书中，克尔凯郭尔还可根据亚伯拉罕的牺牲谈论"诱惑"。在后来的著作中，每次提及"诱惑"时他总要重申，任何科学都不能弄清和解释《圣经》中"诱惑"一词隐含的意义。但是，他否定了"蛇"。然而，没有蛇，诱惑还成其为诱惑吗？或更确切地说，这是否是对现代启蒙理解和解释的让步？当然，克尔凯郭尔没有想到，他准备清除陷于罪孽传说中不适合我们理解的成分之愿望可能会对我们的思维产生如此不幸的后果，即使不是直接的，也是间接的。蛇的干预及其所说的"将会和上帝一样"不是别的，正是对"自然之光"的召唤：知识之树的果实使人变得和上帝一样，而一切非自然的、超自然的东西都到此为止，变成幻想和虚无。这里就是真正的艺术，所有可能的诱惑的基础，但又威严和危险，因为最不像诱惑。谁会怀疑，认知和区别善恶竟隐藏着某种危险？显而易见，恰恰相反，无知和不会区别善恶才是一切危险的根源。我们记得，《德意志神学》的作者对《圣经》中知识之树的故事漠不关心。我们还记得，克尔凯郭尔把第一个人的无知看成精神的昏睡。人可以随便从哪里找出罪的根源，但不是在《圣经》指明的地方。此外，我们的"自然"思维使我们确信，人最大的罪和最可怕的堕落是不愿看见何为善恶并因而精神死亡。克尔凯郭尔由于把《圣经》看成神灵的书，不能从内心中排除这个信念。他不怀疑，如果伦理，即知识之树的果实是最高的，那么亚伯拉罕，他喜爱的英雄，信仰之父，将会完蛋。他知道，如果亚伯拉罕的信仰受到知识的侮辱，那么所有的人将完蛋。但伦理没有放开他，而是把他牢牢地控制在自己的手中。

这是怎么回事？克尔凯郭尔说过：罪是自由的昏厥。人已不

能选择，也无力选择：代替他选择的是虚无。而克尔凯郭尔说，虚无会变形术。首先它变成必然，现在又戴上“伦理”的面具，而且并未到此为止。它还将以永恒、无限和伪形象出现在我们面前。与此相应，存在哲学越来越远离思辨哲学的客观真理，克尔凯郭尔同客观真理进行了如此坚决的斗争，并把它视为人类最可怕的敌人。

第十一章　恐惧与原罪

人们对原罪的实质议论纷纷，但疏忽了一个主要范畴：恐惧。这是原罪的真正意义。恐惧是控制个人的外部异力。人不能摆脱它的控制。

——克尔凯郭尔

再说一遍，克尔凯郭尔向我们谈论罪、恐惧和自由，是因为这对解释存在哲学的任务极其重要。他在《惧怕的概念》一书中写道："恐惧是自由的昏厥。"接着他又补充说："从心理学上讲，陷入罪孽始终发生在昏厥状态中。"[①]在他的日记中我们也可看到几乎相同的话："恐惧使人无能，原罪发生于昏厥状态。"对后面这句话，克尔凯郭尔又作了插语："人们对原罪的实质议论纷纷，但疏忽了一个主要范畴：恐惧。这是原罪的真正意义。恐惧是控制个人的外部异力。人不能摆脱它的控制。因为人害怕：我们害怕的东西正是我们所期求的"[②]。

我认为，在笃信宗教的思想家中未必有谁能更接近陷入罪孽这一问题，除了尼采。只有尼采在悖逆基督教后，谈论的不是陷入

---

① 《惧怕的概念》，第 57 页。

② 《日记》，第 171 页。

罪孽，而只是人的堕落。但尼采的“堕落”(decadence)实质上同克尔凯郭尔的原罪无甚差别。尼采认为，苏格拉底，这最伟大、最英明、最天才的人是特别堕落的人。他害怕展现在生活中的荒谬，在有限的理性思维中寻求清静和解脱。我们知道，克尔凯郭尔认为，苏格拉底是基督教以前最重要的人物。但他们认为苏格拉底是特别的罪人，因为，他是旷世天才，即“发现”认知，并把全部希望寄托于所发现的认知上的天才。认知对于他既是真理，也是善的唯一源泉。认知向他展示了自然和可能性的界限，善是在认知指明的范围内寻找最高幸福的艺术。他受到德尔斐神谕的“认识自我”(γν ῶθι σεαυτὸν)的鼓舞。这使他确信，人类的最高幸福就是整天与人谈论美德。

令人惊奇的是，尼采不仅猜测苏格拉底是堕落的人，而且完全准确地规定了自己的任务：以苏格拉底为例阐明《圣经》故事，他能懂得，堕落的人不能凭自己的力量摆脱必然的死亡。尼采说，随落者为自己所做的一切只能加速死亡。无论他如何斗争和克制自己，他的斗争方式、获得解脱的企图，只能是“堕落”的表现。他所做的一切只能像堕落的人所做的一样，即一个失去选择自由的人，敌视的力量使他把解脱看成死亡的后果。当克尔凯郭尔说，最伟大的天才是最大的罪人时，我们知道，他虽未说是苏格拉底，但无疑指的是他。他认为，在苏格拉底身上体现了《圣经》中所说的巨大诱惑。确实，还有什么能比德尔斐的遗训——认识自我——更能诱惑人呢？或比苏格拉底的妙语“成天同人谈论美德”更能诱惑人呢？但这些正是《圣经》中蛇引诱第一个人时所说的话。其引诱力之大，使我们至今仍视隐藏不详谎言的地方有真理。所有的人，

甚至有神秘论倾向的人都追求认知，而克尔凯郭尔只是摒弃了蛇，其理由出自从“无知昏睡”中苏醒的灵魂深处，不仅他，所有的人都这样认为。或许，这里需要寻找神秘信念的根源，根据神秘信念，知者不会表现很差。当然，此即我们的信念：罪不能来自知识之树。相反，用《圣经》的话来说，罪只来自生命之树。世上所有的恶都来自生命之树。但是，如上所说，克尔凯郭尔毕竟下意识地始终回避了神秘论学说，尽管他抛弃了蛇。神秘论者仍明显地忠实了《圣经》的启示，以自己的生活和学说实现苏格拉底的“认知”原理。他们在自身，也仅仅在自身寻求解脱，视摆脱尘世为己任。但无论克尔凯郭尔如何反对苏格拉底和神秘论者，他们每次总能重新控制他，当他力不从心时。显然，在其中这样一个时刻他决意摆脱蛇，即当他感到，经过这样的修改，《圣经》故事才能成立，人的堕落才更宜于理解时，但事与愿违。第一个人陷入罪孽的故事同整个《圣经》的内容乃至《旧约》和《新约》等其他书联系十分紧密。不得不继续修改。于是，存在哲学不得不具有我说过的双重意义。删除蛇不仅不意味摆脱它的控制，相反，却意味着受其控制，即拒绝同它做斗争。由于它不为人所见、所承认，它更肆无忌惮地统治着我们：我们不知道，谁是我们的真正敌人，我们在同不存在的敌人斗争。正如尼采所说：堕落的人在解脱的同时又戕害了自己。该他听教时，他却教诲、训诫和说教起来。难道“说教”的人能超过苏格拉底？难道他比苏格拉底“说教”得更好？克尔凯郭尔在一次训诫中问道：“使徒和天才有什么区别？”（这次发言以此为题发表）。根据我们已知的克尔凯郭尔对天才的观点，可以预料，他的回答将更清晰地表现他热衷宣扬的存在哲学和思辨哲学的根本对立。克

尔凯郭尔认为现在是表达自己隐秘观点的最佳时机。但他又训诫说：一切在飞快地变化着。他的回答是：使徒在同天才所没有的也不可能有的权威对话。使徒成了导师和师长，他们比智者和天才更优越，因为他们有权威，并因而使所有的人服从他们。耶稣也变成了导师，也因而有权要求人们服从。他有的是权威，而不是权力，换言之，不是世界和自然而是人们顺服他。《圣经》的上帝不是万能的，他对许多事(可能是最主要的)无能为力，这是像苏格拉底所说的上帝、爱皮克泰特所说的以及同克律西波交谈的上帝一样。我们可以期求上帝的最主要的东西是他的教诲和训诫，他像多神教中的神一样，不会拒绝给我们一部分理性知识。此外所有的一切只是迷信，尽管它已形诸于《圣经》。克尔凯郭尔就这样说："一般来说，'你应该'是唯一能调整人同上帝关系的。如果取消了它，在宗教领域中就会出现难以置信的混乱。"[①]这是克尔凯郭尔著名训诫的题目之一。他曾多次以此为题，或就某个问题展开，或泛泛而谈。对这个题目需特别仔细研究，因为它向我们揭示了(尽管是从反面)他心灵中痛苦的忧虑之一。读过前几章后，就不会再怀疑克尔凯郭尔应该是调整人与上帝关系的思想及其来源。我们已知，所有"你应该"都同统治世界的必然有内部紧密的联系。因为它们想成为无条件的(即像福音书中非受造的、摆脱了上帝的人)。当必然宣布"不可能"时，伦理就以"你应该"予以协助。"不可能"越是绝对、不可战胜，"应该"就越是威严、毫不留情。我们已看到，莎士比亚剧中的福斯塔夫对荣誉的嘲讽曾使克尔凯郭尔暴跳如

---

① 《致死的疾病》，第109页。

雷。它触痛了克尔凯郭尔的要害部位。于是,他对这个没有资格讨论哲学的人极尽威胁之能事,仿佛这不是福斯塔夫,而是黑格尔。他不能不承认伦理无力还人断臂残肢,但伦理仍保留着某种力量。它能扭曲人的心理,比最疯狂的刽子手蹂躏人体有过之而无不及。于是乎,伦理及其“你应该”是唯一能调节“人与上帝”关系的。显然,在克尔凯郭尔的灵魂深处存在着不可改变的信仰:世界上存在着某些“不可能”,无论上帝或人都不能克服之。正是这些“不可能”带来了所有威严的“你应该”,就像形影不离的伴侣一样。同时,克尔凯郭尔一贯认为,这些“不可能”不与某些世界历史事件联系(这还不够“荒唐”),而是同他絮絮叨叨告诉我们的乏味而又可笑的事情相联系:同丽琪娜·奥尔森断绝关系。他在日记中写道:“假设有人具有相信上帝确实忘记了他的罪的勇气,这将会如何呢?一切都忘记了。他会成为新人。但往事就无影无踪了吗?换言之:这个人能重新像无忧无虑的少年一样生活吗?不能!……这个相信罪能被原宥的人不可能重返青春和情爱!”看来,有什么还能比这个问题更合法,更自然?但在这个问题中仍明显地露出了他在日记和著作中所说的“肉中刺”。[①] 可能吗?”,他问道。但这是向谁提问?谁决定或有权决定可能领域的结束之处和不可能领域的开始之处。看来,是某个其他人,某个非上帝的力量操纵了克尔凯郭尔的思维。这是否是我们已熟悉了的**虚无**?被克尔凯郭尔否定了的《圣经》中的蛇,通过第一个人向所有人传播了对**虚无**的恐惧。克尔凯郭尔毫不动摇地坚信,即使上帝忘记了

---

① 克尔凯郭尔最出色的文章之一就题为《肉中刺》。

他的罪，他也不可能重新得到青春和无忧无虑。这个事实是确定无疑的。但这个信念来自何方？他没有对我们说。他甚至不加追究，也不敢追究。而实际上他只要想想他在《致死的疾病》中所说的话，就足以感到回避这个问题是不行的。他自己说过“上帝是万能的，上帝对人而言是万能的。对于宿命论者一切都是必然的。他的上帝就是必然。这意味着他没有上帝”。[①] 但是，如果有必然而无上帝，如果原宥罪必然以丧失青春和无忧无虑为代价（或许，还必须有其他更可怕的损失！），那么，原宥罪不是来自上帝，而是来自思辨哲学探究形而上学的安慰的地方。“争取可能的疯狂斗争”彻底失败了：“有限”世界的主人不是信仰的骑士，而是必然，人的理想完全由顺从的骑士实现了。穷小伙子永远也娶不到皇帝的女儿，约伯再也看不到自己的孩子，亚伯拉罕必然要杀死以撒，克尔凯郭尔将像低能儿一样被人愚弄。此外，还要求我们承认这种情况是自然的、合乎愿望的，甚至要我们把这看成对某个永恒原理的英明预见的实现。克尔凯郭尔写道：“没有理性（从伦理观点看很可笑）是注定永恒的生物把全部力量用于控制暂时和不变的东西”。在同一本书中另一个地方，他又说：“对有限寄予绝对的希望，这是矛盾，因为有限应有终极。”[②]这都是自明真理，只要我们还处于理性思维的平面中，同它们的争论就是毫无裨益的。但克尔凯郭尔指引我们走向荒谬，因为它比二维更广阔，他并以第三维——信仰——作为真理的条件。他说，“哪怕你的信仰微如芥

---

① 《致死的疾病》，第 37 页。

② 《最后的、非科学性的附言（第二部分）》（*Abschließende unwissenschaftlich Nachschrift. Zweiter Teil.*），1910 年，第 105、81 页。

末，你们就没有办不到的事……你们便无所不能了”。于是，约伯的孩子，亚伯拉罕的以撒，皇帝的女儿，丽琪娜·奥尔森，这一切都是“有限的”。追求甚至无限狂热地追求可能有终极的事物，就是矛盾的，因而也是不明智的、可笑的。[①] 如果我们问，克尔凯郭尔的这个真理究竟从何而来，我们会毫不犹疑地回答：来自苏格拉底，这个最聪明、最优秀、生活于《圣经》之前和之外的人。在苏格拉底那里这个真理适得其所。苏格拉底只知道宙斯，而宙斯被自然的、非受造思维所辖制，他不是无所不能的。一切发生的事物的先天法则凌驾于宙斯之上，比他更强大。一切有始的事物亦应有终。我们只能这样判断：“思维不容许不曾永恒的事物成为永恒的”。但思维是否同时又不容许，不能实现的事物得以实现？克尔凯郭尔曾说过，为有信仰，须拒绝思维。于是，可笑和不理智的东西将不再可笑和不理智，对有限的无限狂热的追求就站得住脚了。相反，如果思维，即苏格拉底的思维，二维思维其中理性践踏了“讥笑，哭泣，诅咒”取胜的话，如果理性及其“不可能”，道德及其“应该”是永恒的并取胜的话，产生于“哭泣与诅咒”的信仰和对有限的无限追求就将成为不理智的、多余而可笑的。《圣经》本身也不得不经常修改或重新解释，以免陷入可笑的、不理智的窘境。

毫不奇怪，克尔凯郭尔是脚踩两只船。显然，这是最可行的，甚至唯一的方法，使他多少能对付曾战胜过他并使他偏离存在的

---

① 试比较《最后的、非科学性的附言(第二部分)》，第231页，这里克尔凯郭尔充满了“荒谬的激情”，在前几页的一番吹捧之后，不顾是否会像经常那样使人感到矛盾和可笑，他又说：“思维不允许不曾永恒的成为永恒的。”无数令人吃惊的例子之一，就是思维获得新的一维之后，凌驾于常人不可理喻的真理之上。

通常轨道的问题。

我们知道，他从《圣经》陷入罪孽的故事中取消了蛇。蛇不适应，甚至侮辱了我们的宗教和伦理的理想。人认为，蛇不能也不应从外部进入人的内心。克尔凯郭尔也不同意《圣经》关于太阳平等地照耀罪人和规矩人的说法。每当涉及这个问题，他总会愤慨而坚决地抗议说：在我们的世界里，在物质世界里确是如此，但在精神世界里却存在着另外的“规律”。在那里，“不劳动者不得食”，太阳不照耀恶人，它只照耀善人。甚至在早期著作中，如《或此或彼》和《惧怕的概念》，他也多次提到过。应该承认，他是始终一致的。既然他为满足伦理从陷入罪孽的故事中取消了蛇，那么无论如何不应在《新约》中保留耶稣关于太阳一般照耀罪人和规矩人的说法。罪人即恶：伦理从不能忍受它，审判的人不受上帝的审判，即宗教予以驳回，只有伦理自己审判他。只有伦理才能判定孰善孰恶，何罪何德。苏格拉底教导说，神不能控制伦理，神圣的之所以神圣，不是因为神喜欢它，而是因为神喜欢它的神圣。苏格拉底认为，善和理性一样是永恒的，不由创造万物的上帝创造，它们是独立的。因此，他认为，假设罪来自知识之树，是最大的亵渎。相反，一切罪来自无知。罪要得到报应也同样是无疑的：太阳不应照耀罪人，雨也不能给他们爽快。罪人应由绝对单独控制。伦理不能还人断臂和情人，但它会绞杀。对此，克尔凯郭尔在回答福斯塔夫时已谈了许多。

第十二章　知识的权力

迷信授予客观以能石化的主观的美杜莎的权力，而自由的丧失使人不能解除魔力。

——克尔凯郭尔

永恒的、非受造的"伦理"不能给人任何东西，但它会索取，甚至于它给得越少，索取得越多。如果克尔凯郭尔此时想"走到底"，他应像回答福斯塔夫那样回答福音书关于太阳平等地照耀罪人和规矩人的说法。实质上，汇编于《爱的作为》一书①的狂热训诫已含有这个意思，虽然表达不尽相同。该书阐发了人与上帝的关系由圣诫决定的原理："你应该爱"。你应该爱上帝，你应该爱亲人，你应该爱生活的磨难和恐惧，你应该，你应该，你应该。当克尔凯郭尔一谈到"你应该"，他就口若悬河。他认为，从人和上帝的关系中取消"你应该"的想法是令人沮丧的、荒诞无稽的。他直言不讳地说："可恶的奴隶制时代已经过去，人类认为，虽然我们人人属于上帝（虽非上帝所生，但由上帝所造）并超过了任何奴隶对主子的依属，但若取消人对上帝的依属，人类还将前进一步。"在《圣经》中

---

① 《训诫卷三：爱的作为》（*Erbauliche Reden, Band 3: Leben und Walten der Liebe*），1924年，第121页。试比较同书第114页，"人人是上帝的奴仆"。

克尔凯郭尔则找不到这个。《圣经》说：你们是神，是上帝的子民。在《约翰福音》书（X，34）中也重复了这个思想。克尔凯郭尔早就写过，“伦理把每个人看成自己的奴隶”，如果我们还记得这句话，我们就毫不费力地能猜到克尔凯郭尔把人同上帝、奴隶同主人的关系等同，他这一令人讨厌的思想是从何而来的。就是在这里，他也严格地始终一致：人对伦理训诫的关系如同理性法则一样，是无条件的奴隶从属关系，这更令人沮丧，更置人于死地，比理性更有过之而无不及：因为后者是没有意志的。克尔凯郭尔断言说，人们从对上帝的关系中取消了“你应该”是不对的。恰恰相反，在关于上帝的所有观念中只有“你应该”保留到现代。对许多人来说，上帝已不复存在，但“你应该”比上帝活得更长。克尔凯郭尔不也同自己的“你应该”一起指责福斯塔夫吗？他威严的口吻足以打动这肥胖的骑士。无论如何，福斯塔夫也许更相信克尔凯郭尔及其严厉的、吞噬一切的“永恒”是暂时的，而不太相信《圣经》中把上帝意志描写成能控制人落发的故事。因为“经验”和“理性”不断告诉福斯塔夫，世界上有某种能剥夺人最珍贵的东西而又无动于衷的力量，却不存在能归还被剥夺的东西的力量。当然，福斯塔夫无论如何也不相信可以把理性、经验同荒谬对立起来。或许，他没有读过柏拉图的书，但他相当有远见，懂得人的最大不幸是成为理性的仇敌并把自己的命运托付给荒谬。像所有聪明人一样，他清楚地看到同客观真理斗争将一无所获，因为客观真理依靠的是必然的、非受造的、永不屈服的权力。如果他稍有哲学修养，他会毫不费力地看到必然和伦理之间的有机联系，因为这种联系是由理性确立的，而他在自己漫长的一生中对理性的美德亦赞不绝口。但克尔凯郭

尔却嘲笑了客观性。“迷信授予客观以能石化主观的美杜莎的权力，而自由的丧失使人不能解除魔力”，[①]这是他在《恐惧与战栗》中说的。他使我们相信，“只有狂热的结论，只有它们才是可以依赖的”。[②] 他对此谈得太多了，太鼓舞人心了！但伦理依然诱惑了他，恰恰是用他告诫自己和他人加以提防的东西迷惑了他：用它的客观性和不变性。在伦理绝对的、不受任何限制的、目空一切的“你应该”中隐含着某种不容争辩的、铁面无情的、对所有人都必需的“法则”，这是理性提出的不可能性所依赖的法则。康德在寻求理性综合的先天判断时，也保证了实践理性的无上命令，它们完全能满足克尔凯郭尔所赞颂的“伦理”的所有要求。只是由于误会（可能不完全是故意的），克尔凯郭尔虽深谙康德哲学，但抱怨哲学取消了伦理。相反，除了思辨哲学有影响的领域，伦理在其他领域中都未受到如此理性和毕恭毕敬的欢迎。甚至“无道德论者”尼采也证实了这一点，他说，只要伦理一点头，就能把最“自由”的思想家吸引到自己一边来。这里须再次强调：伦理的诱惑力仅仅依赖它同必然的关系。当克尔凯郭尔感到青春一去不复返，上帝能原宥、忘却罪，但不能使往事成为乌有，而是如前所述，他从未处于这种状态，他便把亚伯拉罕、约伯和爱上皇帝女儿的穷小子全忘记了，并且毫不犹豫地退回到苏格拉底，他还对《圣经》重新解释，似乎它不曾侮辱过最聪明的人的理智和良心。上帝不能使往事成为乌有，他还有许多事不能做，因为永恒的真理比上帝更强大。上帝

① 《惧怕的概念》，第139页。

② 《恐惧与战栗/重复》，第95页。

和使徒一样，没有权力，只有权威：他们只能威胁或要求，充其量也只能恳求。在有关爱情和慈善的一次训诫中，克尔凯郭尔提到了有关《使徒行传》的第三章开头部分："有一天，当使徒彼得去教堂时，路上遇到一个瘫痪病人向他乞讨。彼得说：我没带金银，有什么就给什么吧：看在拿撒勒的耶稣面上，站起来走吧。彼得搀起他的右手，想把他扶起来。突然瘫痪者的双腿变得有力了，他一跃而起，开始行走了。"引述这个片断后，克尔凯郭尔"解释"说："有谁能怀疑这不是慈善事业？然而，这确实是奇迹，奇迹吸引了我们的全部注意力，使我们不去注意慈善，因为慈善总无所事事，从未这么清楚地表现过，只有这时我们才毫无障碍地、清清楚楚地、确实地看到什么是慈善。"[①]或许，在读这几句话时，有人会暗自说："害怕达那俄斯，害怕成为祭品"(timeo Danaos et dona ferentes)。但这里仍表现了严格的一致性。这里首先是"崇高"，这正是伦理竭尽全力从人的心灵里驱逐所有"兴趣"时要求我们的。不仅苏格拉底和康德，甚至黑格尔也会欢迎克尔凯郭尔的。黑格尔甚至还会超过他：完全推翻福音中的奇迹，愤慨地视之为"对精神的暴力"。确实，在《行传》中叙述的奇迹能完全消灭并使人忘却人们所作的一切训诫。这不是诱惑吗？如果使徒彼得不治好瘫痪病人，而像耶稣曾做过的一样，仅仅用爱的甜言安慰一番，这不更好吗？或者瘫痪者登上伦理的高度，对使徒说：我不需要你的奇迹，我只寻求爱和慈善，因为，我虽非黑格尔，但坚信奇迹只是暴殄精神。于是，这样又得修改或重新解释《圣经》，使之适应我们建立在"可能"范围

---

① 《爱的作为》，第 337 页。

内的“崇高和应该”的观念。可以说,愚蒙的木匠、渔夫对上帝的了解是十分粗糙、幼稚、原始的。他们向往奇迹,向往万能的上帝。在接受真理之前,需引导他们走过苏格拉底式的严格思维,通过“可能”和与之联系的伦理,通过它的净化。首先必须转移对奇迹的注意,而这只有对什么都不关心的纯爱才做得到。这种爱当然是软弱无能的,它不能使瘫痪者重新站立。克尔凯郭尔神秘而坚决、又像填鸭式地不断重复说:慈善什么事也办不到。他喋喋不休地重复,直至达到自己的目的:读者完全转移了对奇迹的注意,并开始感到克尔凯郭尔从《使徒行传》中摘引的片断不是出自《圣经》,而是出自爱比克泰德的著作或苏格拉底的谈话录。使徒彼得有教诲的权威,但却没有帮助人的权利。使徒作为最聪明的人也依属于不变的、不可征服的永恒。古希腊智者对永恒已形成了这样的理解。苏格拉底的上帝像苏格拉底本人一样,在永恒面前软弱无能。他只能支配善行和智慧,像善良的动物一样,他愿同凡人分享这一切。但世界及万物不属他支配和统治,因而他“妥协”了,并教导人妥协,竭力转移人们对奇迹的注意,因为谁也不能创造奇迹。他使人产生爱,喜爱慈善,使人侈谈崇高并由此晓喻伦理是唯一需要的,只有它被上界看重,也应被下界看重。苏格拉底“知道”,在世界上或另外的世界上(如果另外的世界不是我们想象的结果,而是现实的话),人们的最高幸福就是训诫性的谈话。斯宾诺莎就把自己的伦理建立于此:“快乐不是对美德的赞赏,而是美德本身”(beatitudo non est proemium virtutis,sed ipsa virtus)。

现在需要扪心自问:苏格拉底和斯宾诺莎的思维是以何种方式进行的?他们是否先确信人和神的力量都有极限,不能逾越,然

后又确信所有人、物的力量都有极限并视美德为最高享受，尽管美德像他们本人一样无能？或者，不预先征求任何人的意见，他们先喜欢美德，仅仅是因为它很宝贵，而后，才发现它不能为人们做什么事？换言之，是不可能先于应该，还是应该先于不可能？我认为不能有两种答案。克尔凯郭尔承认，“可能”和“不可能”对我们的评价不屑一顾，甚至原谅罪都不能使人新生和重返青春。美德的命运由某种对人们需求完全漠不关心的力量决定。这是神秘的“存在辩证法”，它按自己的规律发展（不仅黑格尔，而且有神秘论思想的雅科夫·伯麦也谈到了自我运动，吸引和摧毁宇宙中的一切——生的或死的）。只有一个出路才能摆脱它，这就是宙斯向克律西波建议的出路：离开有限的或“现实的”世界，到理想的世界去。爱、慈善及其他美德本身都有价值，完全不取决于事件在外部世界发生的方式，因为它们在这个世界中不能、也不想改变什么。即使所有的人，所有的生物，爱，慈善以及周围的所有美德在他们眼前灭亡，他们也会无动于衷，毫不担心自满自足的存在。

克尔凯郭尔的所有说教和训诫是为了宣扬什么？我们又要说：为了宣扬知善恶树的果实。这是怎么回事呢？他可是说过，伦理不是最高的，如果伦理是最高的，亚伯拉罕就会完蛋。现在清楚了，苏格拉底知道真理，知道伦理是最高的。《圣经》中的蛇及其（像上帝那样知道善与恶）知道真理。信仰之父是万恶的凶手！(eritis sicut dei scientes bonum et malum)

克尔凯郭尔写道：“我的严厉并不来自于我。”无疑，这确非他自发的。如果授权于他，他永远不会让受折磨的人再遭受更大的痛苦。但严厉来自于谁？谁敢说受磨难的人需要再增添痛苦？克

尔凯郭尔回答说:基督教是这样说的,果真如此吗?基督教真的想给本已悲痛的人再增加新的痛苦吗?《圣经》中真的没有安慰的话语吗?彼得治愈了瘫痪病人,而拿撒勒的耶稣不仅治好了瘫痪病人,还使死者复生。他还心地朴实地说,治愈瘫痪病人比原谅罪更重要,因为他是爱和慈善的化身。他没有料到实践理性会对此进行批评。那为什么在制造奇迹的同时,要转移我们对慈善的注意,并对伦理致歉?这个问题还是让陀思妥耶夫斯基,这个与克尔凯郭尔最才气相当的作家来回答吧。他说,"我肯定,当您意识到自己无力帮助受苦的人类或给人类任何裨益、安慰,但又完全确信人类在受苦受难时,这会把您心中对人类的爱变成对人类的恨。"软弱无能、无能为力的爱使陀思妥耶夫斯基恐惧不安。但须知,克尔凯郭尔对此也感到恐惧。难道约伯极力攻击的朋友们又能说出什么比无能的爱更好的东西来?他们不能帮助约伯,只提供了力所能及的东西:慈善的话语。约伯只是在清楚地看到自己的"顽固僵化"时,才拒绝了他们"道德的""形而上学"的安慰。而他们当然要把这看成是反对伦理的"暴动"和"造反"并群起而攻之。他们是对的:伦理不仅自己这样做,而且命令自己的骑士和仆人都这样做。它虽不能还约伯以孩子,但它能用革出教门的诅语来戕害他的心灵,这比体刑更能触痛他。约伯向朋友们和伦理认错:他鄙夷爱和慈善的恩赐,要求"重复","重新恢复"(in integrum restitutio)被剥夺的东西。但克尔凯郭尔支持约伯。伦理及其"恩赐"不是最高的。在约伯经历的恐惧面前,无能的爱和慈善应看到自己的渺小,并吁求另外的基础。约伯朋友们的过错是最大的罪:企图用可怜的人类手段来满足安慰者的希望和需求。如果伦理是最高的,约

伯不仅要完蛋，还要成为被告。相反，如果约伯被证明无罪并得到解脱，世界上就另有最高的基础，伦理就应甘拜下风，顺从宗教。上面所引的陀思妥耶夫斯基的话的意义就在这里。这看来至少有些突然，但下面的叙述将进一步论证：克尔凯郭尔训诫的意义就在这里，所有无与伦比的残酷，或用他的话说，凶残的意义也在这里。他寻求并找到了凶残，确切地说，把它插入耶稣的原话，而没有纳入他认为取消了耶稣的基督教。我们现在可以确信，前面所述的"间接表述法"得到了顽强的贯彻实施。

第十三章　逻辑与雷霆

抱怨吧，呼吁吧。上帝不会害怕。说吧，拉开嗓门呐喊吧。但上帝的话更洪亮，因为他拥有所有的雷霆。雷霆就是回答，就是解释，正确的、“肯定的”、一成不变的解释。甚至上帝把人打得粉碎时，他的回答也比全部人类的智慧及对上帝公正的担心要更漂亮。

——克尔凯郭尔

克尔凯郭尔写了无数的训诫，但它们是一首首对恐惧和痛苦无休无止的、放荡不羁的、愤怒若狂的颂歌。虽然他多次极为固执地强调说，他没有威信，他只是作为个人发表训诫，但他是代表基督教的，因为他援引了福音。“我的严厉并不来自于我，它来自基督教。”在他的晚期著作中，尤其是《致死的疾病》和《基督教入门》中，他也写了类似的话。他殚精竭虑地向我们表明：基督教学说的温柔只是表面的，基督教带来的福音，如斯宾诺莎所言，可归结为：“快乐不是对美德的赞赏，而是美德本身。”人对基督教美德的评价是：它比最大的不幸还要可怕。尼采的“博爱”观曾令当代震惊。但克尔凯郭尔在激烈、阴郁和冷酷无情方面更甚于尼采，这在他描写人类存在的恐惧并代表基督教进行残酷的说教时表现出来。他时时处处向我们讲述耶稣在人间所受的苦难，代表耶稣几乎一字

不动地照搬尼采代表超人或查拉图斯特拉[①]所说的话:“你们以为我来是为了更好地安慰受苦受难的人?或者给你们,误入迷途的人,指明最轻松的道路?不,你们中最优秀的人将越来越多地死去,因为你们将越来越处境维艰。”这里不准备详述尼采说教的“严厉性”。确实,人们对之习以为常,很少感到不安,但人们都相当了解,我只提醒一下,尼采和克尔凯郭尔一样,不得不承认其严厉并非自发的。那么,它究竟从何而来?也是从基督教吗?抑或在克尔凯郭尔的基督教之后,就像在尼采的超人之后,隐藏着某种力量?尼采最后还是透露了自己的秘密:不是他选择了残酷,而是残酷选择了他。他的“命定之爱”(amor fati)以命运之不可征服为源泉:最忠诚无私、最无限的爱在命运面前也无能为力。如果仔细听一下克尔凯郭尔的言论,会发现其中也有同样的东西。它们非直接地、但仍显明地承认了命运是不可征服的。他说:“耶稣的生活是唯一一种不幸的爱:他为爱的神圣理解而爱,爱全人类……耶稣的爱,从人的意义上讲,不是牺牲,也不完全是这样:他没有以自己的不幸去换取自己同类的幸福。不,他使自己和同类都沦为不幸,用人类的话来说,极为不幸。他的自我牺牲仅仅是为了使他所爱的人也成为像他一样不幸的人。”[②]像尼采和克尔凯郭尔一样,他这样做是违心的。他也可以呐喊:我的严厉并不来自于我!但是,如果不来自耶稣,又不来自上帝,那来自谁呢?尼采归咎天意,克

---

① 查拉图斯特拉(约前628—前551),祆教创始人。三十岁时创立该教,初期信徒不多,后在大夏国王维斯塔巴支持下信徒增多并传至波斯各地。其生平及教训的记录后成为该教圣书《阿维斯陀》。——译者注

② 《爱的作为》,第116页及随后几页。

尔凯郭尔则归咎基督教。那么，耶稣将归咎于谁？上帝，那个“无所不能的”上帝又能归咎于谁呢？或者，我们有必要捡起古希腊人对能力受存在结构限制的上帝的观念？上帝与受限制的某事物有联系，我们的理性在上帝之上发现了不取决于上帝的原理。它们也不由上帝创造，相反，却限定了上帝的意志，迫使他利用可能？在这些原理面前，上帝同凡人一样无能：他只有无所事事的爱和慈善。克尔凯郭尔坚定地说：“你应该爱。只有应该爱，才能保证爱不发生任何变化，使之从容独立，永葆自由，使之永远快乐，不再绝望。”[①]他还重复说：“只有当爱是应该的，必须的，它才得到永恒的保证。”越往下，他越坚定不渝地提出“你应该”，但不再像《实践理性批判》一文那样明显地无所畏惧（克尔凯郭尔从不提《实践理性批判》，尽管他熟谙康德的著作），[②]却表现了其著作中前所未有的紧张和不可遏制的狂怒。类似的话不一而足，它们值得（我差点忘了，更确切地说），威严地要求重复：“人不认为耶稣的爱是自我牺牲，不能称之为自我牺牲，因为耶稣没有准备用人们所说的不幸换取自己所爱的人的幸福。没有，他使自己和众人都十分不幸，用人们的话说，极为不幸……他牺牲自己使自己所爱的人像自己一样不幸”……

“我的严厉并不来自于我”，当克尔凯郭尔说受尽磨难的人在他这里只能找到一种安慰——再增加恐惧和苦难——时，他这样

---

① 《爱的作为》，第 31 页。

② 试比较《瞬间》(*Der Augenblick*)，1909 年，第二版，第 1 页。“真正的严肃始于人用需要的力量武装起来以后，感到自己受某种更高的东西驱使去干违背自己爱好的事，即可以说，使自己的能力违背自己的爱好。”这极似《实践理性批判》的翻译，但却写于克尔凯郭尔逝世的那年。

辩解说。宙斯也是这样在克律西波面前辩解的：如果他愿意的话，他会对人们更善良。耶稣的处境并不更好：他必须选择，愿不愿使自己和人们陷入不可忍受的苦难。他应该爱，只有爱，不顾一切地爱，也不考虑他的爱会给自己和自己所爱的人带来什么后果。耶稣（克尔凯郭尔念念不忘）是善良和温柔的化身。但他的这个“应该”的“严厉”又从何而来？克尔凯郭尔对这个问题大惑不解。但他更鲜明有力地描写了基督教这一温柔的学说所伴随的恐惧。如果我想摘引他著作中所有有关的言论，我将耗费几百页纸。克尔凯郭尔差不多有一半著作是叙述耶稣是为接受福音的人准备恐惧的。当他想起耶稣的话时，他只是为了再次表现全部非人的残酷，或如他所说，所有福音的残暴。他特别注意地，甚至漫不经心地、温柔地谈到《路加福音》中的一句著名的话：如果你不仇恨父母亲等，耶稣将要求你仇恨父母、妻儿——只是在这一点上克尔凯郭尔才表示同意，只是到达这残酷荒唐的界线时，克尔凯郭尔才“心平气和”，如果“心平气和”一词在某种意义上适用于克尔凯郭尔的话。[①] 最好说“停在”这句话上，因为再往前已无处可去。[②] 它成了崇高的事业。一无所成、软弱无能的爱，如同陀思妥耶夫斯基所说，变成了艰难痛苦、不甘罢休的恨。克尔凯郭尔明显地要达到这一点。耶稣说：“劳苦大众到我这里来吧，我会使你们平静。”克尔

---

① 克尔凯郭尔不知道这个。但爱比克泰德在他的《语录》第十四章中要求以“你必须”的说法脱离同父母亲等的关系。

② 早在《人生道路诸阶段》中，克尔凯郭尔就说过：“不幸的爱有自己的辩证法，但不在自身，却在自身之外。”试比较第 374 页。不过，这不是针对耶稣，而是针对故事的主人公的。

凯郭尔在《基督教入门》中对此解释说:“如果你是不幸的人,想让人帮你成为更不幸的人,那么去找他吧:他会帮助你的”。为了使人不对他对耶稣权力和使命的理解产生误解,在几页之后,他又冷嘲热讽般地说:“到快饿死的人那里去对他说:‘我完全原谅你的罪,因为这太令人气愤了!’确切地说,这甚至可笑,但已严肃得不能窃笑”(《基督教入门》,55)。这样,耶稣教人站在有限之上,就像古代和近代的智者所教的一样。克尔凯郭尔指责黑格尔说:“有些人在黑格尔那里找到了永生,而我却没有找到”(Ⅵ,23)。而他在本书另一处又写道:“永生和永恒的生命只存在于伦理”(同上书,218)。如果是这样,那么他以上的指责就毫无道理。在这个意义上,黑格尔不逊色于斯宾诺莎。其实,斯宾诺莎已渗透了其全部哲学,他始终思考着“在永恒的观念下”。大概,他不会拒绝在那个荷兰隐居者的著名语录“感情试验是永远的”(sentimus experimurque nos aeternos esse)上签名。克尔凯郭尔当然知道福音书中讲述了耶稣的生平活动。他赈济饥民,医治病人,使盲人重见光明,甚至起死回生。当然,克尔凯郭尔不会忘记他对施洗约翰[①]的使者的回答:“你们去把所看见、听见的事告诉约翰,就是瞎子看见瘸子行走、长大麻风的洁净,聋子听见,死人复活、穷人有福音传给他们。”(《路加福音》),Ⅶ,22;试比较《以赛亚书》,XXXV,5、6)。更不能忘记这后面的话:“不惑于我者幸福”,他视此为基督教奠基性的金科玉律,丝毫不敢忽略。但奇怪的是,他却害怕把诱惑同《圣经》束缚

① 施洗约翰,即先行者,撒迦利亚的儿子。他在耶稣之前传道,劝人悔改,并在约旦河里给人施洗,也曾给耶稣施洗。——译者注

他的东西联系。在解释上面所引的使徒活动时，克尔凯郭尔不遗余力地转移我们对福音书中有关耶稣生平的一切“奇迹”的注意，并竭力使我们注意有关美德无所事事，也注定一无所成的教导。对于耶稣，“最高幸福”在伦理中是尘世的苦难不涉及它，它不想，也不能同这些苦难斗争。当克尔凯郭尔听说牧师用《圣经》中的话安慰人时，他就愤慨起来。“谁一有损失，牧师马上就会对他谈论亚伯拉罕和以撒的故事。多么愚蠢！难道损失就是牺牲吗？等等”。使克尔凯郭尔愤怒的不是牧师把“损失”和“牺牲”混为一谈，他不愿意人们借《圣经》来安慰，因为《圣经》不是用来安慰的；对此我们已知道得很多。

这是怎么回事？为什么不能在《圣经》中寻来安慰呢？为什么克尔凯郭尔如此仔细地剔除——为了读者，也为了自己——《圣经》中所讲述的奇迹呢？当然，不用说，他不会不知道自己意欲何为的。“奇迹”意味着上帝是万能的。克尔凯郭尔确信：可以归还牧师所安慰的人失去的东西，如同可以归还约伯的孩子，亚伯拉罕的以撒等，突然，又要转移对“奇迹”的“注意”，全神贯注于慈善、爱及其软弱无能。难道克尔凯郭尔忘记了自己所说的上帝意味着万能？

不，他没有忘记。正当他忘我地为上帝残酷的美德的软弱无能谱写赞歌时，他对约伯、亚伯拉罕、坠入情网的小伙子和自己的丽琪娜·奥尔森仍记忆犹新。他摆脱奇迹时，希望的却仍是奇迹。他仿佛在对自己及人们做冒险而可怕的试验：如果不是摆脱，而是像思维之人诚挚的智慧要求的那样，从生活中彻底清除奇迹，如果把上帝置于我们经验和理性能作证的范围之内，这样的话，如果

"伦理"彻底、永远地成为"最高"者，将会怎样呢？在《重复》中，他已提到那位以奇谈怪论宣扬死亡的古希腊哲学家埃格齐亚斯，在结束时，他清楚地感到必须把试验（仿佛此书洋洋洒洒的前言的一半）做完："为什么死者不能复生？因为生命不像死亡那样能令人信服，死亡理直气壮地坚信：没有人能想出任何反驳的论据，从未有人相信能把生与死对立的诱惑。啊，死亡，你能令人信服；你最能言善辩的庇护者（πεισιθάυατοε）不就是那个最善于谈论你的古希腊哲学家！"[①]克尔凯郭尔的父亲早在童年的克尔凯郭尔身上就看到了"默默的绝望"（stille Verzweiflung），它早就驻留其心，同面对必然意识到的"无能"伴生。[②] 这种意识逐年递增，不断巩固，并在他看来，获得了世界历史事件的规模。他在日记中再三重复说，他永远不会说出把他逐出正常生存的东西的真正名字，并严禁以后的传记作者对此探秘，他甚至还警告说，他已采取了一切措施让所有好奇的人无功而返。通常，传记作者和注释家认为，自己有责任顺从他如此明确表达的意志，并不去探索他的隐秘。但克尔凯郭尔的文献遗产——他的书和日记——威严地要求我们另外的东西：他说，他想永远隐藏自己的秘密，但又设法使之长留于世。"如果我有信仰的话，我就会离开丽琪娜"和"应当还其做丈夫的能力"的"重复"，这些声明已比他严禁探讨的具体事实重要得多。他

---

① 《恐惧与战栗/重复》，第 164 页。

② 试比较克尔凯郭尔在《恐惧与战栗/重复》第 41 页中关于无限的听天由命的言论："无限重复是民间故事中的衬衫：泪水织成了布，泪水染白了布，泪水缝制了衬衫；但它们仍能比钢铁更好地保护你们"。这里明显地强调了克尔凯郭尔在斯宾诺莎否定的"哭泣"和"诅咒"中寻找能给他"理解"的东西。因此他说，绝望是哲学的基础。翻译成圣诗歌者的话："当你涌现时，主呵，我大声呼喊"，如同理性所不知的思维的一维。

脱离信仰去求知识，重复了我们始祖所做的事，结果得到了最难预料的东西——无能。知识成了美杜莎，向神索要神秘：一切变成了金子，但一切在灭亡或变成美丽的幻影，像现实中的丽琪娜·奥尔森对他来说变成了幻影一样。正是因此，克尔凯郭尔把自己的思想同原罪联系在一起，罪也因而在其存在哲学中获得如此重要的意义，也同信仰产生了如此紧密的联系。

只有信仰才为人开辟通向生命之树的道路，但要有信仰，需丧失理性。只有这时，或在悖论的照耀下，或在其阴面才能发生“重复”的奇迹：幻影将变成活的生物，人将从知识称为“不可能”或“必然”的无能状态中痊愈。因为罪的对立概念是自由。克尔凯郭尔处处感觉到“罪”的重负，同时他又感到《圣经》中罪的思想是唯一的，能给人添翼，使人凌驾于其思维所通过的平面的自明性并到达新的境界，那里神圣的可能对于人像晨曦一样美妙。思辨哲学竭力忘却，确切地说，使我们忘却罪和对人世罪恶生活的恐惧，因而它竭力把原罪纳入道德范畴，即像摆脱痛苦而无意义的引诱一样。相反，存在哲学却把罪看成我们最需要的东西的启示。克尔凯郭尔喜不自胜，大概，现代没有一个受过文明教育的人会像《重复》那样借助约伯来叙述自己的观点。在《重复》中，他袒露了自己的无能和每一个用生命之树果实换取知识之树果实的人的无能，当他闻讯他心爱的女人无缘无故地变成了幻影时，突然更切身地感到了无能。“我需要你：我需要能向苍天呐喊的人，因为在那里，上帝和魔鬼正在制定反对人的阴险计谋。抱怨吧，呼吁吧。上帝不会害怕。说吧，拉开嗓门呐喊吧。但上帝的话更洪亮，因为他拥有所有的雷霆。雷霆就是回答，就是解释，正确的、肯定的、一成不变的

解释。甚至上帝把人打得粉碎时，他的回答也比全部人类的智慧及对上帝公正的担心要更漂亮。”[①]甚至克尔凯郭尔也很少说出这样真正表达同《圣经》秘密接触的人内心状态的话：上帝的雷霆是人类的智慧，是我们的逻辑和真理的回答。他粉碎的不是人，而是人类智慧（也是人类的怯懦）用来隔开自己和上帝的“不可能”。《圣经》中所有“可怕”的东西皆不可怕，因为这来自上帝。甚至相反：《圣经》中的“可怕”以不可抗拒的力量吸引了克尔凯郭尔。众所周知，克尔凯郭尔的父亲对人们的贫穷和残酷深恶痛绝，早在童年给别人干活时，就诅咒了上帝。[②] 这位老人不会、也不想对孩子隐瞒童年的可怕事件，年轻的索伦不得不终生把父亲的罪当成自己的罪并为此寝食不安。上帝令他对他未做过的事负责，他不仅不争辩，而且连争辩的可能也不想。他写道：“生活大声地证实了《圣经》的教诲：上帝把父辈的责任迁移到下一代，甚至第三代、第四代身上。认为这是以色列学说，并认为试图摆脱隐藏的恐惧是徒劳的。基督教从不肯使他地位优越，让他有可能在所有的外部事务中从头开始。”[③]他总是这样认为，只要“健全思维”和“自然公正”反对“可怕”，反对《圣经》中传来的上帝的雷霆，他就能找到人最需要的东西，“唯一需要”的东西。当然，如果指责他夸大而又绝对化的轻信和不间断的神经质病态错乱，那是很容易摆脱克尔凯

---

① 《恐惧与战栗/重复》，第 182 页。

② 克尔凯郭尔在日记中记叙了父亲对他说过的话：“当他还很小时，还在日德兰草地放牧羊群时，他备尝艰辛，忍饥挨饿，他跑上山岗诅咒上帝。在他身上发生了可怕的事，年届 82 岁高龄仍难以忘怀。”（《日记》，第一卷，第 238 页）

③ 《惧怕的概念》，第 69 页。

郭尔的观点的。如果我们用平常的标准来研究克尔凯郭尔的思维，那么它什么自己的东西也没有。这时很容易排除他所经受的恐惧。他自己说过，人们不能忍受疯狂和死亡的故事。可能，在一定意义上，即“在实践上”，人们是正确的，但他们不能使疯狂和死亡沉默，只能暂时摆脱它们。但它们会回来，会依然故我，向人们提出他认为应忘记的问题。克尔凯郭尔对此十分清楚。他在《生活道路诸阶段》中写道：“我讨厌匆匆出家的神甫和谋士，他们想解除人对可怕的恐惧。谁想在这个生活中得到美好的东西，他就应忘却可怕，但是，欲以宗教为己任，就应对可怕敞开自己的心扉”。[①]

无疑，“宗教”和可怕有神秘的联系。这对古希腊人也不是秘密。柏拉图甚至把哲学定义为“对死亡的研究”(μελέτη θανάτον)，克尔凯郭尔曾提到过的那位宣扬死亡的古希腊哲学家很接近柏拉图，尽管有时看来不是这样，而克尔凯郭尔则认为他是克莱沃的贝尔纳[②]的先驱者。这里我们又回到了那个基本问题：人在存在的恐惧面前能做些什么？古希腊人在净化中，即在对实质上注定灭亡的暂时和有限依附的摆脱中寻求解脱。古希腊人认为，对征服众神的必然作任何反抗都是不理智的。他们的智慧导致摆脱，没有它就找不到出路。克尔凯郭尔认为古希腊智慧是不适用的。他想认为，他想使大家都认为上帝就是没有必然。但他仍代表基督

---

① 《人生道路诸阶段》，第341页。

② 克莱沃的贝尔纳(Bernard de Clairvaux，1090—1153)，法国天主教修道士。1115年成为由其本人建造的克莱沃修道院院长，顽固维护天主教信条，是12世纪西欧神秘主义的主要代表之一。1174年被教会尊为“圣徒”。——译者注

教号召人们追求“净化”的享乐。但神秘的是，同古希腊人和绝大多数皈依基督教的教士相反，他用极其阴暗的色彩描写了经过净化的人们的“享乐”，这使人们，甚至他最忠实的追随者们也不寒而栗，而且这恐惧不是神圣的，而是平庸的、几近动物的。克尔凯郭尔不能不偏不倚，不能“或多或少”，这是人们习惯用来躲避存在的召唤和秘密的。如果必然是亘古永恒的，非受造的，如果没有制约它的章法，那么不仅为人准备的极乐会比所能想象的痛苦更糟糕，而且上帝的极乐也不例外。

耶稣的生活是一段不间断但又不成功的爱，索伦·克尔凯郭尔的生活亦是如此。在耶稣，即上帝的独子身上有“默默的绝望”。同人一样，他的头上也悬着诅咒，他也无能为力，他想，但又不能，把手伸向生命之树，却摘下了知识之树的果实，于是全部现实变成了过眼烟云。没有其他出路，只能接受人的无能和上帝的无能并视之为极乐。不要为生活的恐惧忧伤，而要像上帝那样找到它们，上帝正是为此变成了人的形象。永生和亘古永存的生活在伦理之中。自我牺牲的思想凌驾于一切之上。但这仍是那个促使亚伯拉罕举刀杀子的自我牺牲。亚伯拉罕相信，即使他杀死儿子，儿子也会被归还，因为上帝是无所不能的。这样的牺牲是对上帝有益的，但伦理不接受这样的牺牲。伦理以无能为荣，禁止人想起万能的上帝。亚伯拉罕应为上帝牺牲儿子，因为他和人们一样，绝对不能起死回生。上帝会惺惺落泪，悲痛欲绝。除此而外，他什么也不会。这就是需要的一切，只有当爱和慈善注定一事无成时，它们才能得以纯粹的表现。他在 1854 年，即最后一年的日记中写道：“当耶稣呐喊：‘我的上帝，我的上帝，你为什么遗弃我’时，这对耶稣十

分可怕。人们通常都是这样说的。但我觉得，上帝若听见这个喊声将更为可怕。做一个如此至死不渝的人太可怕了！但这不是最可怕的。最可怕的是至死不渝地爱着他，这才是无限深重的痛苦！啊，我，可怜的人，也经受了某种这类东西，经历了这个矛盾——不能背叛同时又得爱，我的经历使我模糊地，当然，极其模糊地形成了对上帝爱的概念。”[①]当上帝听到历尽苦难的儿子的喊声时，甚至不能答应一声，就像克尔凯郭尔不能答应丽琪娜·奥尔森一样。统治他的是不闻不问、无动于衷的伦理，及其毫无怜悯之心的“你应该”：你应该至死不渝，甚至不能问：伦理这个无上权力来自何处？唯一剩下的是效法上帝及其变成人的儿子：对什么都不要问，忍受恩赐的恐惧，从中寻找极乐。应该认为，就是上帝，在儿子尝尽苦难之后，也感到了极乐，因为他逢迎了伦理。克尔凯郭尔教导说，这就是基督教带给人们的福音的内容：基督教的任务是在人世间实现“伦理”。但是，那么基督教和古希腊智慧有什么区别呢？古希腊先哲也教导说：乐善好施者将极乐。他们认为，哲学不仅是理论思维，更是某种行动。如上所述，柏拉图的净化是行动，而具有柏拉图思想的爱比克泰德以苏格拉底式的简洁和尖刻揭发了。不模仿芝诺[②]和克律西波却死记硬背和解释他们著作的哲学家。如果存在哲学不能想出别的东西，那为什么要抛弃苏格拉底，并用《圣经》的启示来替换古希腊智慧呢？为什么要放弃雅典，而把希

---

① 《日记》，第二卷，第 364 页。

② 芝诺（Zeno of Elea，约前 336—约前 264），斯多葛学派的第一创始人。早年经商。约前 294 年在雅典的壁画长廊（Stoa Poikile）下开办一所学校，从而开创斯多葛学派，即“画廊派”。——译者注

望寄托在耶路撒冷之上呢？

令人惊讶的是，帕斯卡尔虽然真诚地追随爱比克泰德，因为后者生活严肃，淡泊明志，至今仍令人羡慕，但他仍认为爱比克泰德身上有某种极端对立、不容接受的东西，他称之为“魔鬼般的骄傲”。克尔凯郭尔也神秘地同爱比克泰德划清了界限并称之为奴隶。虽然他从未说明自己的尖锐判断，但这样的假设是不会错的：他像帕斯卡尔一样觉察到爱比克泰德心灵中的“魔鬼般的骄傲”的成分。爱比克泰德像苏格拉底一样，认为伦理是最高的，自己则是伦理的奴隶。作为忠实的奴隶，他迫使自己生活于思维的范围内，并把这种“哲学”生活作为理性动物所允许的幸福，他甚至还命令别人也这样做。应该认为，克尔凯郭尔在读爱比克泰德的著作时，想起了使徒保罗的一句话：一切非信仰的东西皆为罪（帕斯卡尔很可能也想起了这句话）；他或许还回忆起自己对信仰之父所说的话：如果伦理是最高的，亚伯拉罕就完了。亚伯拉罕之所以完了，是因为如果他没有忘记自己的以撒：是伦理扭曲了他，比任何残忍的刽子手都有过之而无不及。对爱比克泰德，克尔凯郭尔最忧虑不安的是爱比克泰德生活在思维的范围内并认为这是完全的满足。爱比克泰德越是言行一致，其生活越是符合理性和伦理的命令，克尔凯郭尔就越烦躁不安，越疑窦丛生。我们看到，克尔凯郭尔几乎从不提及斯宾诺莎，尽管众所周知他藏有并熟读了斯宾诺莎的全部著作。但一切可能都说明斯宾诺莎比爱比克泰德更触痛、更侮辱克尔凯郭尔的心灵。斯宾诺莎的这些话如同代表其伦理学的话，“内心世界能从理性诞生，而诞生自理性的世界是最可能伟大的世界”“享乐不是对美德的奖赏，而是美德本身”，在克尔

凯郭尔听来应像死刑判决书一样。人的所有希望寄托于美德，寄托于同时又是意志的理性：斯宾诺莎的伦理大获全胜。再说一下，克尔凯郭尔极少提及斯宾诺莎，但从不敢攻击他，可能，部分是因为他评价很高的施莱尔马赫对斯宾诺莎崇拜得五体投地，也可能是这位荷兰隐居者的深刻思想和不染俗尘使他肃然起敬，因为斯宾诺沙鄙视人们所看重的一切"财富，荣誉，欲望"，他认为，为了"理性地爱上帝"，人类的日常利益都可归结于此。但斯宾诺莎诺莎无疑用自己的无所事事和享乐比爱比克泰德更大程度地唤醒了克尔凯郭尔的心灵。如果近代有谁接近实现最困难的戒律"爱自己的上帝"，无疑，这就是斯宾诺莎。对于那些已从美德获得享乐的人，他仍是首屈一指的。正因如此，他给克尔凯郭尔的恐惧要比爱比克泰德给帕斯卡尔的更多，因为，从人的意义上讲，他越是完美，则越表现"魔鬼般的骄傲"。实际上，他能忍受并已心明气平地忍受了"命运的两面性"(utramque faciem fortunae)。一切都退居二位，失去了"永恒的观念"的意义，除了对上帝的精神的爱及对美德同样从精神上的欢迎。最伟大的天才同时又是最大的罪人："很难"承认这一点，克尔凯郭尔解释说，但不能对此缄默不语。苏格拉底，斯宾诺莎甚至谦谨的爱比克泰德都不是我们一贯认为的规矩人，而是用自己的规矩行为对自己和别人掩饰不信仰的无能。可能，再重复一遍，这就是在上界比几十个规矩人更受欢迎的罪人，但《圣经》中讲述此事的地方仍令人难解，就像太阳一般照耀善人和恶人的说法一样，或像加利利的迦拿一样希望我们相信上帝甚至为招待参加婚礼的人这类小事操心。无怪乎黑格尔在谈到加利利的迦拿时想起了伏尔泰对《圣经》最尖酸刻薄、大逆不道的嘲

笑。苏格拉底、爱比克泰德和斯宾诺莎也许会站在黑格尔一边。黑格尔说这番话不是孤立的，他代表了理性和伦理，代表了智慧。智慧是“魔鬼般的骄傲”的表达吗？是最大的罪吗？对此古人云：“万罪皆源于骄傲”(initiums omnis peccati superbia)。

第十四章 伦理的自治

你们俩都死了，你得到了同他一样的极乐（真理的证人）。想一想这个，你就未必会说我说的话：我们得到了平等的极乐，这是对上天多么令人慷慨的不公正。

——克尔凯郭尔

克尔凯郭尔对我们说，我的严厉并不来自于我。但苏格拉底、爱比克泰德和斯宾诺莎的严厉又来自于何方？现在该换另一个问题，它大概很重要：为什么古希腊先哲在宣扬美德时很少谈论或者一笔带过规矩人遇到的困难，相反，克尔凯郭尔的著作和日记中却充满了对这些恐惧的哭诉？克尔凯郭尔要求人们在生活中效法耶稣，寻求忧伤，而不是欢乐。古希腊的净化可以毫无困难地用于效法苏格拉底。甚至，克尔凯郭尔所说的基督教徒是自愿接受穷苦、侮辱等也能从起源于苏格拉底的犬儒主义学派的学说中找到类似的情况。安提西尼[1]有句名言："宁愿发疯，也不愿享乐"（μανείην μᾶ λλον ἢ ἡσθείην）。但是无论古希腊先哲的要求多么苛刻，除了埃格齐亚斯外，没人能像克尔凯郭尔那样认为有必要如此为美德存

---

① 安提西尼（Antisthenes，约前435—前370），古希腊哲学家、犬儒派创始人。曾师从高尔吉亚和苏格拉底。——译者注

在的困难和恐惧大费笔墨。大家都宁愿谈论规矩生活的美好和崇高。谁也没听见苏格拉底抱怨过，而他实际上是有值得抱怨的事的。他把狱吏给他的一碗毒药一饮而尽，仿佛碗中是灵丹妙药。后来，虔诚的柏拉图用目击者的话向后人叙述了这个催人泪下的故事。斯宾诺莎亦如此：他贫病交困，忍受迫害，年纪轻轻就一命归西了。但在他的哲学中丝毫未留下任何明显的外部痕迹。他实际上像苏格拉底一样，没有对所经历的苦难悲伤，没有抱怨生活艰难的困苦。如果他有幸获得克尔凯郭尔在著作和日记中所说的一切，他的美德就会是充分的安慰，就会保护他免受"悲哀和诅咒"及与之联系的绝望的折磨，爱比克泰德曾说过一句很聪明的话。他说，苏格拉底若处在普里阿普或俄狄浦斯的位置上，他不会惊慌失措，反而会镇定自若地说：如果这对主方便的话，就让它这样吧。苏格拉底不知道约伯这个人，因为他如果见到约伯的话，会用自己通常的方法——辩证法和讽刺——来给他医治。怎能设想约伯所说的"赏赐者上帝，收回者亦上帝"是不对的，而他不顾任何劝阻、毫无意义地呐喊、诅咒都是正确的！理智的人应"以公平的心灵展示命运的两面性"：世上的一切只供人使用，不归人所有，并可能被永远剥夺。而他所说的每个人自行决定自己的以撒是什么这句话使克尔凯郭尔怒不可遏。因为这是随心所欲，真正的、彻头彻尾的随心所欲。不像他认为的那样，不仅人，而且上帝都无权决定轻重缓急：某物的神圣不是因为神喜欢它，而是因为神能够而且应该只喜欢神圣的事物。凡人和神祇的"快乐"不在"有限"的、暂时的欢乐和没有悲伤之中，而在"善"之中，它同我们的欢乐和悲伤没有任何联系，完全由另外的、不是人们通常珍爱的材料制成。因此，甚

至在爱比克泰德那里,“你应该”也凌驾于一切之上,指挥着所有的“我想”。但不像在克尔凯郭尔那里那样。爱比克泰德和苏格拉底一样,从未想到要说哲学许诺他们的极乐对人来说比最大的灾难还要糟糕。哲学甚至不屑一顾对人们视为厄难的东西的“日常评价”;倘有例外,因谈及某事而涉及了它,那也马上嗤之以鼻,仿佛这是分文不值、有害无利、卑鄙不堪的东西。甚至亚伯拉罕的牺牲也不会使古希腊先哲困窘,他会说,“如果这对主方便的话,就让它这样吧。”谁登不上智慧这个高度,就不配称为人,他只是可怜的奴隶,渺小而永远禁锢于暂时之中。自由的人则翱翔于这一切之上,向伦理和永恒的净域飞去,这里没有尘世的嘈杂熙攘和忙碌不安。自由不像克尔凯郭尔援引的《圣经》所说的是可能,而是神祇给人们选择善恶的自由。这个可能使我们同永生联系,每一个人都能得到它。苏格拉底想成为自由的——他是自由的人,他在生活中寻找“崇高”,但也仅仅是“崇高”而已。并找到了它。他的哲学是自由寻找崇高的研习,谁想到上帝的王国去,就应学习苏格拉底。同时不要去管人在生活中是否更多地受苦,是否会受到迫害。如果苏格拉底研究一般的东西,那他身后无名,实质上改变不了任何东西;成功的生活也很少能增添他的价值,就像在他的生活中很少能增加不成功一样。先哲对两者皆不考虑。因此,他自豪地宣布自己摆脱万能的命运独立了:我们权力中所没有的一切对我们都无所谓。没有人,包括上帝,能惩罚他或奖励他。当然,帕斯卡尔有深邃的智慧,正确地在崇高的摆脱上帝的希腊圣人的“独立”中看到了那个“魔鬼般的骄傲”和《圣经》中所说的骄傲,或许,谁也不能像爱比克泰德那样向我们揭示既是人的,也是魔鬼的骄傲的实

质。是的，爱比克泰德不会、也不愿隐瞒，他提示了必要的“解释”。他说：“哲学的基础在于人的无能和面对必然意识到自己的无能。”如《圣经》所说，骄傲，或爱比克泰特称之为人的自由和独立的东西，仅仅是盾牌，是掩饰自己在必然面前无能的挡箭牌。对骄傲的来源难道还能有怀疑吗？或者怀疑帕斯卡尔是否正确地看到这遥远的精神后裔身上的“魔鬼般的骄傲”？但克尔凯郭尔更多地感觉到了这个。对于他，苏格拉底和爱比克泰德的伦理是最大的诱惑。当现实的恐惧向他袭来时，他把目光转向了《圣经》中无所不能的上帝。有时他觉得上帝在响应，上帝对他的乞求作出了反应，把他从植根于生活的噩梦般的无意义中解放出来，因为在信仰的悖论中，我们的始祖从知识之树得到的“不可动摇的”真理将消融殆尽，通向生命之树的道路将敞开。但年复一年，噩梦没有被驱散，却愈演愈烈。于是他迫使自己转移对不可能的注意，并全神贯注于可能之上。他甚至不把医治瘫痪病人看成是对无能的奇迹般的克服，因为无能是不可征服的，而只是使徒的爱和慈善。他更倾向彼得只用安慰的话语来彻底结束折磨他的枉然希望：希望得到上帝所能，希望上帝一句话，瞎子复明，聋子复聪，麻风病人痊愈，死人复生。苏格拉底没有这种上帝也能行。他通过人的理性确实知道：没有不可能的事物，不可能之所以是不可能，是因为它从不存在，将来也不存在，因此，在不可能面前，人人应止步。他同样确实知道，理性不会骗人，世上没有能使人摆脱理性真理的诅咒，但人却有意志，它命令他热爱这些真理并服从之。基本原理不是像克尔凯郭尔有时犹疑不决时所说的《圣经》的启示，而是古希腊的智慧：罪是意志顽固和僵化的结果。亚西比得，若他愿意的话（他自

己也从不否认这一点），可以模仿苏格拉底的一切并成为所有美德的样板。他能，却又不想这样做：他热衷于尘世福禄——“财富、荣誉、欲望”，他陷入了弊病的泥潭，成了在这个或那个世界上都不可救药的罪人，因为如柏拉图所说，不献身哲学就委身于欲望，这样永远得不到为规矩人准备且只为他准备的解脱。经验表明，在我们有限的存在中，太阳既照耀善人，也照耀恶人。这里常常是不劳动者得食，而劳动者却不得食。这里地上的百合花不瞻前顾后，打扮得比所罗门大帝还要富丽堂皇，这里天上的飞鸟不播种，不收割，也不脱粒，却有一切必需品。这都是《圣经》所说的。按苏格拉底的话，这是“对上天令人愤慨的不公正”。他甚至知道，“那里”有另外的法律：不劳动者（理性的仇敌是劳动）不得食。“那里”伦理同理性并肩齐行。当克尔凯郭尔不得已转移对“奇迹”的注意和忘记上帝的无所不能时，他不想、也不能同苏格拉底及其“伦理”斗争吗？上帝虽能原谅罪，但人却再也得不到纯真了。原谅只是原谅，只是忘却：消灭、驱逐、根除渗透存在的罪，上帝不能，“因为是事实，所以不可能是未完成的”（quod factum est infectum esse nequit）。无论上帝，还是人，都不能摆脱恐惧。但是，如果是这样，如果恐惧是同存在紧密联系的，那么不仅不应隐瞒它们，还不应庇护它们，应该公开它们，不是回避，而是寻找它们，不仅接受，还要祝福。多神教教导说，智者身处绝境也是快乐的。基督教改扮成伦理后“走得更远”，但仍是同一个方向：只有身处绝境才能真正极乐。“效法”苏格拉底的人不怕绝境，但“效法”耶稣的人却感到恐惧，如果遇到险境的话……帕斯卡尔在爱比克泰德身上看到了魔鬼般的骄傲。但爱比克泰德只想同这个最聪明的人，但毕竟

仍是人的苏格拉底竞争。用什么来称呼效法他想同耶稣即上帝一样的愿望呢?

不得不重复一遍,克尔凯郭尔相当敏锐,看清了隐藏在这里的困难。在一次训诫中他提出了这样的问题:人在捍卫真理时,有权冒险让人们撕裂他并因而犯下最重的罪吗?他回答说:没有权力,尽管耶稣是这样做的。耶稣可以这样做,因为他有原谅一切,宽宥钉死他的人的权力。但是,人没有这样的权力,不应在证明真理时超越规定的界限。但是,尽管他清楚地意识到人不应想同上帝一样,他仍兴高采烈地在自己的训诫和著作中为痛苦大唱赞歌,并要求人们在尘世生活中寻找折磨。他越年届高龄,就越狂热地说教。他不敢公开攻击路德,但路德的"唯凭信仰"从未使他狂怒。他对读者说,"假设有两个信教的人。[1] 一个终生幸福、富有、健康,受到公众的尊敬,是幸福的家庭一员。相反,另一个为捍卫真理一生受到迫害。他们俩都是基督徒,都希冀另一生活中的极乐。"他继续说,"我没有权威,我不会反驳这个,虽然你若碰到有权威的人,他会对你作另一番谈话,你惊恐地发现你的基督教仅是想象而已,等待你的是地狱。我不赞成把这看成夸张……但我没有权威,无权这样说,但我相信,你将得到极乐,这是真正的真理证人或信仰英雄所能得到的。但我仍要对你说:记住你是怎样生活的,他又是怎样生活的。记住他应牺牲什么,他脱离了一切:既脱离了看起来最难奉献的东西,也脱离了越来越难以奉献的东西。想想吧,他吃

---

[1] 这两个信徒可能是蒙斯特主教和克尔凯郭尔本人,这种猜测不大会错。因为论及这个题目时,克尔凯郭尔思路中的细节相当清楚地证实了这个。

了多大苦，多么艰难，多么长久！而你这时却优哉游哉地生活于舒适的家里，沐浴着妻子儿女全心的爱，孩子为你高兴。想一想吧，这平静安逸的生活多么令人兴奋，这就是你逗留人世的生活……现在回忆一下真理的证人。你没有碌碌无为(我也不这样认为)，但你的工作没有占用你的全部时间。你能休息，恢复精力；或许，你没有奢侈无度，但你毕竟没受穷……简言之，你的生活是小康的，而他的生活，咳，日复一日是沉重的劳动和痛苦。而现在你们俩都获得极乐：你和他都一样。"克尔凯郭尔继续详细地叙说，"真理的证人"忍受了什么，人们怎样驱逐他，迫害他，然后说："后来你们俩都死了，你获得了同他一样的极乐。想一想这个，你就未必会说我说的话：我们俩得到了平等的极乐，这是对上天多么令人愤慨的不公正。"[①]但愿读者不会埋怨我长篇大段的引文。它极其直观地表明，当宗教被"伦理"诱惑时，会变成什么，或者更直截了当，当伦理需要"转移我们对宗教的注意"时，它会采用什么狡诈手段。克尔凯郭尔为痛苦谱写了热情洋溢的赞歌，鄙夷地否定了尘世快乐，就是到另一世界上他也会就这些快乐和痛苦同蒙斯特继续算账。"真理的证人"在另一世界上获得永恒的极乐，但也不会忘记尘世中自找自受的委屈，不会忘却"自愿"拒绝的快乐。永生，极乐，永恒不能消磨他在有限存在中经历耻辱的回忆，更不能代替他失去的欢乐。他仿佛在步莱蒙托夫的魔鬼的后尘：我不由自主地妒忌人的不完整的欢乐。它，这个不完整的欢乐，比伦理为我们准备的永生、永恒和天堂的极乐更美好。他还说了几句这样的话"宁

① 《即向自我检省》，第15、16页。

做人间的短工，不做阴界的帝王”。唯一能使他平静的是对伦理在“那里”仍将保留权力的信念。显然，在那里它无补于他的极乐或其伙伴的极乐：生命之树的果实不在它的控制之下，它只能控制知识之树的果实。我们早已从福斯塔夫那里知道，伦理不会奖赏，它只会惩罚。如果上帝“平等地”向证明真理的人和未证明真理的人打开天堂之门，伦理不会放弃自己的特权，它将扼杀不劳动者的“极乐”，把天堂变成他的地狱。这样，真理的证人看着自己不幸的极乐同伴就会说：“谢谢你，上帝，我不像这个收税人。”确实，克尔凯郭尔也不会如此尖刻地说。但是，当他不得不捎带提及法利赛人[①]和收税人时，他不能不对法利赛人表示谢意。须知，耶稣在这个寓言里不能更“夸张”自己对罪人的爱。既然伦理参与干涉，它不得不操纵人的命运。通常人们不敢用克尔凯郭尔的方式修改这个寓言，但善必有善报。读完收税人故事，人们会自言自语说：“谢谢你，上帝，我不像这个法利赛人。”确实，如果极乐之路通过伦理，如果极乐来自知识之树的果实，而不是来自生命之树，如果不是上帝，而是蛇向第一个人吐露真理，就别无出路：正如古人所云，人不仅能，而且应该用自己的力量拯救自己。只有这样的拯救才是现实的。于是，又不得不修改《圣经》。《圣经》说：“万罪皆始于骄傲”(initium peccati superbia)，而我们将说，规矩行为的基础是“魔鬼般的骄傲”。

① 法利赛人，古犹太的宗教政治派别，曾对早期基督教团体进行过无情的斗争，因此在新约里被贬为伪善者。——译者注

第十五章　被奴役的意志

谁会对选不选择信任上帝犹豫不决呢？但我的选择是不自由的。我只稍稍感到点儿自由，因为我完全处在必然的控制之下。我没有选择通往上帝之路，因为我不能选择。

——克尔凯郭尔

“我的严厉并不来自于我。”我们逐渐弄清了它的来源。“看一看战场”，最残忍的敌人也不会像伦理这样残酷迫害失败者。但不应忘记，尽管伦理小心翼翼地对别人隐瞒这个秘密，但不是它自己发明了这个“你应该”的，而是从自己的上帝——必然——那里照搬现成的。康德说：“你应该，就是你能够”，他把伦理从能理解的自由中驱逐了出去，却表现了另外的更专心致志的注意力。而不得不说：“你不能够，就是你应该。”道德无上命令的源泉不是自由，而是必然。严厉当然不是来自克尔凯郭尔，但也不是来自伦理。如果伦理对此无清醒的认识，那只是因为它想自治、自律，想凌驾一切之上，成为终极，同任何法律的基础格格不入，同时又同理性在一起；后者因同样的原因对大家隐瞒了自己对必然的从属关系。这里只能弄清克尔凯郭尔为什么如此坚决地要求信仰的骑士通过顺从的阶段，同时，为什么他把罪看成自由的昏厥，把罪的对立概

念确定为自由，而不是美德。诚然，他这时会引用“辩证法”，但如果我们把辩证法交还给古希腊先哲和黑格尔，而在克尔凯郭尔那里寻找其他思想源泉，那我们将更接近他的学说。无论我们如何解释“辩证法”，它始终，也最终会如上所述，以某种自我运动为前提：甚至雅科夫·伯麦在世界和生活中“竭力寻求”辩证过程，众所周知，他以此俘虏了德国唯心主义的创立者。有时甚至能感到，虽然这看来十分荒谬，由于历史的恶意戏弄，德国唯心主义者不得不几近违心地对难以说服的伯麦施加了相反的影响，并把他纳入了自己的思想轨道。但是，当克尔凯郭尔饶有兴趣地、娴熟地运用辩证法向我们描述顺从的骑士变成敢作敢为的骑士的过程时，他自己则是信仰的骑士，他的兴趣全然不在如何使我们理解现象的交替，如何使这个交替自然连贯、自成规律。辩证法在他那里始终伴随着完全另外的心理运动，实际上不要求、也不允许解释，而只是为了宣布任何解释都是不必要的、徒劳无益的。事实上，根据我们的经验和理性，在所有可能停止、提出奔向万能上帝的疯狂任务的地方怎么会有解释呢？这里克尔凯郭尔说出了自己的“严厉”，自己的伦理和**必然**，并把顺从的骑士带到它们面前，而同魔鬼有约在先的上帝想“诱惑”人：使约伯遭难，使亚伯拉罕丧子。什么是诱惑？我们的理性、知识和伦理不能回答这个问题。因此，它们以固有的信念取消了它：诱惑是无谓想象的果实，实际上，上帝和魔鬼都没有诱惑。约伯失去自己的畜群和孩子是自然的，亚伯拉罕企图杀死儿子也是自然的，都发生于失去知觉和癫狂的状态中。应该从有教养的人的词汇中剔除这个毫无道理的词，让约伯待在粪堆上，让亚伯拉罕面对儿子的尸体。顺从的骑士坚定不移地认为，

不能摆脱眼前的现实，对它控诉也无门。发生了的事就让它发生吧，需要的是接受和顺从。黑格尔“把现实神化了”，但我们可以不神化现实，如果它支配着人，同时又不从属于其他任何事物！黑格尔要求我们的思维从现实中汲取真理，不擅自增添任何东西，这是对的，因为只有这样的真理，才能经受时间和永恒的考验。但是，如果现实是理智的话，如果我们只能从现实中汲取真理的话，那么，最起码的一致性要求我们把《圣经》的启示也加以过滤——用从现实得来的真理。相反，如果启示得到了真理的核准，就应俯首听命于现实。早在黑格尔之前，宙斯就是这样教导克律西波的，这我们已多次谈到。再重复一遍，但无论重复多少遍，仍是不够的，柏拉图极为清楚地看到了必然对世上万物漠不关心，由必然产生了对人的一切严厉和侮辱。我们有权做出相反的结论吗？能说在严厉中始终可以感觉到必然的存在吗？如果这是正确的，那么，克尔凯郭尔的话不就证明了福音说教无以复加的极端残暴吗？不也证明了他偶遇必然便感到无力征服它吗？他的话越坚决激昂，越蛊惑人心，我们就越坚信我们正面临他的一个最重要的、尽管可能毫无意义的“间接表述”。他不能直言不讳。说自己无法忍受必然会使大家感到贫乏无味，觉得这是可笑的老生常谈。他更难承认他无力抛弃这个权力。这个必然确实存在过，尽管权倾天下，但只是幻影而已。命运轻而易举地把克尔凯郭尔的无能套入了可恶、耻辱的外衣，使他没有勇气坦率地说出什么是世界上最重要的。他甚至避免对自己使用“无能”一词，不无道理地担心这样做会暴露自己的秘密。但另一方面，他对此又不甘沉默，确切地说，除了人对必然的无能，他别无可谈。这是因为人们，甚至那些自称基督

教徒的人，竭尽全力要忘记"必然"，不想"必然"，仿佛下意识地感到，一切，包括他们的信仰，都应让位于必然，对它俯首帖耳。由此产生了"间接表述"；他或用假名遮掩（他大多数著作都未署真名，而用了各种各样的假名），或臆造故事情节，而这些故事都是叙述人同无限强大、对一切漠不关心的力量的斗争；他或赞美基督教，把它说成像必然一样残酷无情、无坚不摧，这里又表现了克尔凯郭尔的严格的内部一致性：如果在《圣经》启示中基督徒应该而且能够不注意奇迹（即上帝万能，必然无权支配上帝）并把上帝的本质看成一事无成的爱的说教，那么我们越是把基督教解释得崇高，它就越接近思辨哲学。换言之，既然基督教只是学说，只是训诫，那么基督教没有比苏格拉底"更前进一步"；而苏格拉底的精神需求则符合严格的道德要求。

那么，是什么迫使克尔凯郭尔"转移对奇迹的注意"，并号召我们接受无能的爱？我们不止一次地碰到这个问题。这是克尔凯郭尔不断提及的基本问题，因为它是存在哲学的"不灵活，便会失败"，转移对奇迹的注意意味着承认"永恒的真理"的存在，它们和"摆脱了上帝的真理"是不依赖上帝的真理，而是上帝所依赖的真理，即承认，上帝不是万能的。承认上帝不是万能的等于又承认没有上帝，克尔凯郭尔正是这样说的。基督教归结于永恒的真理的学说，尽管这个学说很崇高。但基督教是对上帝的否定，同时崇高直接与被否定的顽固成正比。克尔凯郭尔多次说过，基督教不是"学问"，要我们提防"教授们"，他们把上帝的话变成按篇、章、段形式编排的体系严谨的原理。但同时，他在日记中又说："人们想使我们相信，对基督教的反驳自怀疑始。这是纯粹的误解。对基督

教的反驳是以不服从、不服从的愿望和对任何权威的反抗为根源的。因此，迄今人们从不用伦理同暴乱做斗争，却用理性的武器同怀疑做斗争。这样的斗争是枉然的。”[①]初看起来，同不服从愿望的“伦理斗争”实际上能与克尔凯郭尔所说的同怀疑的理性斗争相对立，在宗教领域只宜于第一种斗争，这是存在哲学的任务。但他又告诉我们：“相信上帝能做到人的理性不可企及的事，这是对诱惑最有力的挑战。”[②]我们已多次研究了克尔凯郭尔心理斗争历史中这个神秘的成分。显而易见，在他的处境里不可能有“暴乱”和不服从的愿望。世界上他最需要的是对上帝的信仰，因为上帝能做人的理性不可企及的事。他不断重申：“如果我有信仰，就不会同丽琪娜分手了。”但他也始终不渝地说：“我不能使信仰移动。”为什么？因为不愿服从吗？或出于骄傲？可能是出于骄傲，而不是出于“魔鬼般的骄傲”即我们在最温文尔雅的爱比克泰德和最英明的苏格拉底身上所看到的东西。下面我们马上会看到，人们一般认为“魔鬼般的骄傲”同骄傲毫无共同之处。克尔凯郭尔证实说：“谁会对选择上帝犹豫不决？但我的选择是不自由的。我只稍稍感到点儿自由，因为我完全处在必然的控制之下。我没有选择通往上帝之路，因为我不能选择。”[③]他更激情洋溢地表达了非人的、可怕的忧伤感情，它伴随着克尔凯郭尔在题为《肉中刺》这篇短文

---

① 《日记》，第一卷，第 313 页。

② 《致死的疾病》，第 115 页。

③ 《人生道路诸阶段》，第 319 页。试比较《恐惧与战栗/重复》，第 48 页，“使信仰做最后的、荒唐的移动对于我是完全不可能的，我该不该这样做呢？尽管我更愿意这样做。”

中人不能选择自己道路的意识。下面，我们用德语引用他的话，以免第二次翻译产生失真，因为第一次翻译已有所失真。“当人恐惧时，时间就觉得很长；当人十分恐惧时，甚至瞬间也会变得很长；当人害怕死时，时间就最终停止了。想跑得更快些，但又寸步难移；想牺牲其他一些来换取瞬间，但马上又发现，它不能买卖，因为它不取决于某人的意志或跑动，甚至也不取决于上帝的同情。”

他全副身心地向往上帝，能否找到上帝决定着他的命运、人类的命运乃至宇宙的命运。但他不能“使信仰移动”，一动也不能动，因为他似着了魔，他的意志瘫痪了，或如他所说，处于昏厥状态中。对此他颇有自知之明，他感到，他落入了骇人听闻的、不共戴天的必然手中，却无力战胜它。这里谈得上暴动和造反——不服从上帝的愿望吗？他的出路唯有放弃对诱惑的挑战。所有人的出路在于相信上帝是无所不能的。但这个信仰不能移动，无论是他或世上其他人都不行。因为必然迷惑了所有的人，甚至克尔凯郭尔也向医生求教“真理”，不敢抬眼正视上帝许诺的“你们便无所不能”。

现在我们终于能问：这个必然从何而来？谁或什么授之以如此统治人的无限权力？克尔凯郭尔谈到了顽固、僵化、暴动、不服从的愿望等等，但我们确信，问题不在这里。为证实自己正确，克尔凯郭尔援引了《圣经》中的话，但我们坚信，克尔凯郭尔在《圣经》中找不到支持，他的“观点”的源泉不是《圣经》，而是古希腊智慧，因为他始终想修改《圣经》，以使它多少与自己的解释相吻合。随着对《圣经》的改动，他的严厉也增加了，结果使众人皆奉为温柔学说的基督教在他的笔下成了极其“狂暴”之物。我已摘引了他日记和著作中的大量片断证实了这一点。我以为，再援引一些也不过

分，这样能使读者更直观地想象克尔凯郭尔生活的炽热氛围，只有那时，读者才能看清克尔凯郭尔的“严厉”和存在哲学之间的关系。我们在一篇《基督教演说》中读到：“因为，基督教学说实际上比尘世最艰难的痛苦或最大的不幸更使人绝望。”接着还有：“只有刑讯才能使人承认（即承认基督教学说的真实性）：自然人不会自愿承认的。”[1]在 1850 年的日记中，他写道：“完美的爱在于，爱那些使我们不幸的人。人无权要求这样做。但上帝有权，这就是某种无限的伟大。从宗教人的严格意义上讲，当他爱上帝时，他爱的是使他不幸、尽管也能使他快乐的人。”奇怪的是，他赶紧又补充说：“我不能这样理解；同时我极为担心这样会陷入最危险的圈套——相信自己的功德。但从最严格的意义上说，宗教人能战胜这个危险。”[2]最后，在他逝世的那年，他在小型刊物《瞬间》（此刊物由他出版，他是唯一的编辑人员）中写道：“用人的话来说，上帝的爱极其可怕，被上帝爱也极其可怕。因为除了上帝是爱这条原理外，另外还有一条补充原理：他是你的死敌。”[3]

克尔凯郭尔不断重复关于基督教给世界带来恐惧的话题，在谈到为真理的证人准备的极乐时，他措词很少温和，这很像那些规矩者，在批评弊病时又大加赞美，只是在结束时，仿佛为了还债似的；补充说：陶醉弊病带来的快乐将来要后悔莫及的。克尔凯郭尔以惊人之笔描写了基督教带来的恐惧，对极乐毫无溢美之辞。仿

---

① 《基督教演说》，第 81 页。

② 《日记》，第二卷，第 163 页，试比较第 204、261、277 页等其他几则 1850 年以后的日记。它们谈论的都是同一题目。

③ 《瞬间》，第 54 页。

佛他想说,在"宗教-伦理"一统天下的世界上怎么可能有极乐！他显然不想把人们引向不注意奇迹(即万能的上帝)的现代人眼中的基督教;并满足于在理性法庭上为纯真的信仰作证。正是如此,他这次同《圣经》完全合拍,从不忘记提醒我们"上帝万能"是最大的诱惑。这意味着理性和伦理不像苏格拉底所说是最高的:无论理性操纵的无数的"你不能",还是"伦理"命令人的更多的"你应该",都不能使我们找到最高基础和创世的终极根源。只有"怀疑"在同这个基础进行着殊死搏斗。克尔凯郭尔说,人们只是由于误解才把"怀疑"看成对《圣经》启示基础和前定的信仰的干扰。只要我们遵循理性,信仰及其上帝万能的观点就同真理处于明显的矛盾之中。说上帝万能意味着对理性宣布最后的决战,而理性不能容忍其他的权力并因而始终欲破坏信仰。理性清楚而坚定地看到可能的终极之处,不能接受信仰,因为信仰把理性对无所不知的要求化为乌有并期待从独来独往的、无限的、活的上帝那里得到真理。克尔凯郭尔自己说过,信仰始于理性认为所有可能结束之时。但人们不愿这么想,他们甚至不愿朝信仰那边瞅一眼,因为人们不知怎么坚信,那里信仰之火正凶猛地燃烧着,必定要把理性烧成灰烬。我们已看到,尽管波纳文图拉和黑格尔在其他方面大相径庭,但在这一点上却不谋而合:他们都把希望寄托于一个事物——一个寄托于宗教,另一个寄托于理性哲学。克尔凯郭尔却另有见教:他全身心地感到理性从其本质出发,意欲解除信仰的武装并吸干其生命的浆汁。他确信信仰始于理性停止为人服务时。确实,他知道,人们拒绝进入理性不能指导他们的领域:日常生活不能忍受疯狂和死亡所讲述的一切。但正因如此,克尔凯郭尔号召人们放弃思

辨哲学，转向存在哲学，仿佛把我们的思维赶向它最不愿去的地方。仅仅说先哲身处绝境依然快乐是不够的，还须把这快乐作为一生的内容。我们记得，克尔凯郭尔不仅拒绝了黑格尔和思辨哲学，而且同神秘论也一刀两断；我们这样说未必是错误的，因为使克尔凯郭尔同神秘论划清界限的正是使他们吸引大多数人——甚至现代开明人士——的东西：他们在这个世界上的快乐。他虽从未这样说过，但可以看出，神秘论者越是得意洋洋、蛊惑人心地传播同上帝结合的快乐，克尔凯郭尔就越是抑郁不欢，忍无可忍。神秘论者已得到报应，搬起石头砸自己的脚：这不正是我们已熟悉的、总是掩盖人类无能的魔鬼般的骄傲吗？换言之，神秘论者像古代先哲一样，没有用始祖陷罪后人可以摘到的知识之树的果实来偷换不可企及的生命之树的果实？但是，如果知识之树的果实真的比生命之树的更宝贵，那为什么神秘论者竭尽全力回避存在的恐惧？他们知道，按照苏格拉底和柏拉图的观点，没有什么比理性更高，因此，人的最大不幸是成为理性的仇敌，但他们也知道，理性不是万能的，它同必然分享自己的权力。那为什么他们闭口不提必然充斥世界的胡作非为，并继续大肆吹捧，仿佛必然从不存在过？神秘论者赞颂摆脱有限依恋的人；克尔凯郭尔则以这种存在的恐惧为题。神秘论和思辨哲学一样，对自己和人的理性提出的问题作了最后的回答，存在哲学则对这些回答及其最后性作新的试验。美德，包括最高的神和人的美德——爱——在同尘世存在的恐惧对质：哲学或神秘论的快乐能经受这样的试验吗？神秘论的“快乐”和斯宾诺莎的“享乐不是对美德的赞赏，而是美德本身”(beatitudo non est proemium virtutis sed ipsa virtus)没有流露古

代的"将和上帝一样知道善与恶"(eritis sicut Dei scientes bonum et malum)？基督教神秘论与同信仰为敌的哲学一样，却不能洗耳恭听"疯狂和死亡"对它们讲述的东西。对它们许诺的"快乐"是"魔鬼般的骄傲"的表达，它足以登上诗歌创作令人头晕眼花的高度，但却不能给被上帝的锤子砸死的约伯带来任何东西。自己都不知所云的"枯燥乏味的安慰者"是那些像约伯朋友一样的人，他们带着人的、理性的臆想出现在被上帝恐惧诱惑的人面前。

第十六章　上帝是爱

上帝是爱……你难以想象他是怎样受苦的。可他知道，你有多么痛苦难受。但是他不能改变什么，否则他就不再是爱，而成了别的什么东西。

——克尔凯郭尔

上面我们挖掘了克尔凯郭尔说教和训诫中“存在哲学”的意义并竭力把握其真谛。我们看到，它以间接形式表达了克尔凯郭尔最痛苦的，同时我要说，也是最神秘和最真实的思想：效法苏格拉底使多神教智者身临险境，效法耶稣必然使那些透过古希腊真理折射基督教启示的人们默默地绝望。这两类人都只接受自己亲手创造的“极乐”。在只有目光敏锐的人才能察觉的一丝羞愧处突然出现了“魔鬼般的骄傲”。现在我们明白了，为什么克尔凯郭尔断言说存在哲学的基础是绝望，为什么他要求信仰的骑士先通过顺从，以及他的顺从的骑士指的是什么。顺从的骑士是“转移了对奇迹注意”的人。他知道，永恒的极乐是动物唯一可及的。它在于“克服自己的爱好”，自愿完成最高的同权力规定的所有“你应该”。克尔凯郭尔在逝世前几个月写道：“只有一种对启示真理的关系才行得通：对它的信仰。而人是否信仰，只有一种方法能验证：愿意

为信仰承受痛苦；信仰的程度只表现在愿意承受痛苦的程度上。"[①]一番俨然最有诱惑力的话，谁敢"反驳"？但是，顺从的骑士难道不是这个意义上的典范吗？他拒绝了受苦吗？难道苏格拉底、爱比克泰德在这种情况下没有实现信教者宣布的理想吗？那启示真理又是为了什么？克尔凯郭尔可以指责黑格尔生前没有遵循自己的哲学，并寻求一个精神哲学家不应追求的更大的幸福。但最凶狠的敌人也不能这样指责苏格拉底和爱比克泰德。从这个意义上讲，在近代哲学家中可以找到许多无可挑剔的完人：斯宾诺莎准备并且已经为自己的信念承受了最大的痛苦，乔尔丹诺·布鲁诺引火自焚，康帕内拉[②]在狱中度过了一生，他没有死于拷问者的百般折磨，他曾回答他们说："我的灯是劳动和彻夜不眠的象征，它烧掉的油比你们喝的酒还要多。"还可以列举出许多与哲学无关的人，如穆齐亚·斯采沃拉或勒古鲁斯，奥古斯丁曾把他们同斯多葛派前期的斯多葛主义者相提并论。当然，我们可以对他们大无畏的勇敢精神和其他精神品质作任何崇高的评价，但这与信仰和启示真理无关。恰恰相反，他们的生活和观点都是对启示真理和信仰的挑战（当然，这里指的不是罗马时代的英雄，而是布鲁诺和斯宾诺莎）。奥古斯丁生性愉快，但在谈到穆齐亚·斯采沃拉和勒古鲁斯时总难掩饰不安。然而，若用克尔凯郭尔提供的特征，就得

---

① 《瞬间》，第152页。

② 康帕内拉（Campanella，1568—1639），意大利思想家，早期空想社会主义者。1591年出版《感官哲学》，反对经院哲学，遭异端裁判所逮捕。获释后流落回乡，密谋反对当时统治南意大利的西班牙哈布斯堡王朝。1599年因叛徒出卖，被宗教裁判所判处终身监禁。1626年结束狱中生活，去罗马，后流亡法国，死于巴黎。——译者注

把他们看成真理的证人甚至信教者,因为他们用痛苦和承受痛苦的勇气证实了信仰。“伦理”不仅庇护了他们,甚至把他们作为楷模以警诫不服从者。他们“绝对不闻不问”(甚至不想这个或那个世界上的“快乐”),保障了除了称赞外不能给我们任何东西的伦理的完全胜利:这使人成为奴隶,即起“必需的条件”的作用,使伦理能独霸世界。

克尔凯郭尔从不提这些人。但是,如要他要提的话,他未必会反对奥古斯丁。他或许会引用那句著名的话:“多神教的美德是杰出的弊病”(virtures gentium splendida vitia sunt)。以前人们一直以为这是奥古斯丁说的话。克尔凯郭尔也许会把他们的“不闻不问”同自己冲着思辨哲学家脱口而出的愤怒言辞对立起来,因为这些哲学家自诩愿“接受”客观真理,无论它会带来什么后果,在克尔凯郭尔眼里,任何痛苦和牺牲,甚至自愿的牺牲,都不能证明伦理的这些受折磨者是纯真的。他们的信仰,对伦理的信仰,彻底地摆脱了奇迹,使他毛骨悚然,他认为这是不信仰的极端。这只是再次强调克尔凯郭尔的训诫应理解成“间接表述”,存在哲学只是他为之献出短暂一生的伟大斗争的准备和第一步,因为存在哲学是摆脱上帝的人的观念,因此也是理性和道德僵化了的永恒真理的表现,克尔凯郭尔从未对路德是否“真理的证人”表示怀疑。确实,他不止一次对路德没有用痛苦结束生命表示遗憾。[①] 路德的席间谈话也使他烦恼,但他终究没有说路德不是真理的证人(而他则这

---

① 《日记》,第二卷,第 336 页。1854 年,也即他逝世前一年,“路德未成为受难者对他危害极大。”

样称呼死去的蒙斯特主教)。如果问他,真正的信仰在谁一边,在用自愿承受痛苦以证明履行职责的穆齐亚·斯采沃拉和勒古鲁斯一边,还是在历史没有给予这种"证明"机会的路德那边,他未必会难以作答。信仰不能用勇敢和牺牲证明。信仰也不能被证明,也不需要证明。存在哲学同信仰血肉相连,舍此便无所作为。存在哲学正是在信仰中获得了借以摆脱思辨哲学的新的一维。信仰在证明的彼岸,用克尔凯郭尔的话说,在死亡的彼岸。在那边,思维的一切可能结束了,而信仰的新的可能则"出现"了。初级几何的例子在某种程度上能说明或使我们接近克尔凯郭尔是如何试验信仰的。在一个两维平面上,由一点只能画出一条垂直线。如果有了一条垂直线,那么对其他无数游离于宇宙的直线来说,这个优越地位是不可企及的。矛盾律、排中律等可靠地保护了这个优越的幸运儿,阻止了其他篡位的企图。但是,当我们由平面几何转入立体几何时,当我们用新的一维把平面变成空间时,在二维平面上不可能的事就成为可能的了:从同一个点可以画出无数条垂直线,于是,最渺小、最微不足道、被人遗忘而且自我遗忘的直线同那条独享组成两个相邻角,成为一定点的几何位置等权力的令人羡慕的"唯一"的直线"等价齐观"了。任何理解,任何知识都在平面中流动,由其本质决定害怕新的一维,竭尽全力把人类的——它认为太人类化的——"讥笑,哭泣,诅咒"楔入这个平面。相反,后者却要冲破"理解"欲置它们于死地的平面,奔向同"理解"势不两立的自由。因此,存在哲学,如上所述,离开了黑格尔和古希腊的《会饮篇》,转向了约伯和亚伯拉罕。然而,也正因如此,我们不能忽视克尔凯郭尔的"严厉的"基督教。克尔凯郭尔在逝世那年,在那本猛

烈抨击已婚牧师和安居乐业的神学家及把《圣经》启示变成通俗易解、与人有益的道德经的凡夫俗子的《瞬间》(*Augenblick'e*)中说，基督教的人类取消了耶稣，尽管如此，他坦率地承认，不认为自己达到了他对基督教的要求。他不厌其烦地重复自己的基本思想："真理在于：做一个基督徒等于在这个生活中成为不幸的人，你越信仰上帝，上帝越爱你，你就越将受苦。"紧接着他又补充说："对软弱的人来说，这个思想是可怕的，它能摧毁一切，要求他的力量超极限地紧张。我是从双重试验中认识到这一点的。首先，我自己不能忍受这个真理，不能在远处或预感式地看这个有关基督教的真正基督教的思想……另一方面，我个人的生活条件使我对此加以注意，否则我永远不会注意到它，更不能承受它的重负。"[①]在注释中他作了更加充分的解释。他写道："因此，我不认为我是基督徒，远远不是。我对正统基督教有一个优势：当我谈到基督教时，我说的是真正的基督教，并不伪造它，我是什么态度就怎么说。"他对不寻常的自白(其实，类似的自白在他的日记和著作中屡见不鲜)做了新的解释，帮助我们弄清了"间接表述"的后果和"存在哲学"依赖它的原因。克尔凯郭尔自己不能忍受自己的"严厉"和"狂暴"的基督教，我认为，我们有理由说，如果不是望文生义的话，克尔凯郭尔的基督教的严厉是任一活的心灵都不能忍受的。剩下的只是要问：上帝能忍受这种基督教吗？毫无疑问，这个问题蕴含在克尔凯郭尔的所有训诫中，他的训诫也只有一个目的：提出这个问题。克尔凯郭尔不止一次地说，人的怯懦不能忍受疯狂和死亡讲

---

① 《瞬间》，第82页。

述的一切。但疯狂和死亡无视人的忍耐性,继续滔滔不绝地叙述。而克尔凯郭尔的著作不是别的,正是这个多少自成体系、有条不紊的叙述。但是,如果人的怯懦不能忍受它们,那上帝的勇敢能忍受吗?提一下克尔凯郭尔的“痛苦”指的是什么也不无益处。痛苦不是通常的、甚至很大的困难,这些困难人们不得不克服并或多或少已克服——每个人或大家一起按照理性的指引、依靠道德的力量加以克服。克尔凯郭尔所说的“痛苦”是指理性和美德望风而逃的毫无出路和希望的境况。在沾满粪便的约伯和举刀杀子的亚伯拉罕面前,约伯朋友们聪明而又崇高的话语成了失去咸味的盐。于是要问:上帝能忍受这些恐惧吗?接着的第二个问题是:是谁或什么给凡人和神祇这些恐惧的?如果世上有能给予这些恐惧的东西,那么需要接受和忍受它们吗?接受和忍受是人对散布生活恐惧的东西的唯一回答吗?

刚才我们已听克尔凯郭尔说过,真正的基督教,或他著作中所说的真正的基督教是他不能忍受的,他不能忍受基督教对人的要求;他只能不加歪曲和伪造地转述《圣经》的教导。但这正是存在哲学最坚决否定和禁止的东西。存在哲学要求的不是对某学说哪怕是准确的叙述,而是实行该学说,这个连爱比克泰德也早已知道。人诚实、谦逊地承认自己软弱无能,不以不能攀登应该的道德高度作为托辞:存在哲学中的任何“我不能”(因此它是存在哲学,而非思辨哲学)所毁誉的不是人,而是哲学本身。

在19世纪50年代中期,即当克尔凯郭尔同取缔耶稣的正统基督教激烈斗争时,他读到了在德国已声名鹊起的叔本华的著作。叔本华的著作给他留下了强烈印象。他在日记中写道:“尽管我根

本不同意他的观点，我仍为有如此接近我的观点的作家感到惊讶。”[1]但他指责叔本华“发展了无权迫使导师在生活中做出表达的伦理学说”。但这里也需要谈一下克尔凯郭尔：他承认自己不是基督徒，并不能使自己站住脚。叔本华只是“很诚实”，不想跻身于自己赞颂的规矩者行列，也不自命不凡，这是克尔凯郭尔所强调的。但他仍把存在哲学用于叔本华，想“强迫”他实现自己的学说，自己则认为不需要，也不可能去实现。他在结识叔本华之后，仍继续以与日俱增的恐惧宣传“狂暴”的基督教。但若把这看成他的不一致性就错了。恰恰相反：这里表现了，确切地说，对理论一致性的麻木不仁和敌视态度，如同敌视所有具有“强迫”性质的东西。存在哲学不能忍受“强迫”，它只为思辨哲学所特有。克尔凯郭尔要求叔本华在广场、剧院和教堂侮辱人，而不是在自己是否应给人读的书中。而他自己则不需这样做，确切地说，他需要的不是这个。“若要我哭，你先受苦”(Sivis me plere primum est tibi ipsi dolendu)：因为他感到叔本华已习惯、适应了悲观主义，这是他不能宽宥的。叔本华嘲笑了莱布尼茨，称其乐观主义为“渎神的”乐观主义。但是，满足生活、自得其乐的悲观主义在克尔凯郭尔对哲学提的要求面前也许要更“渎神”。

克尔凯郭尔用自己的特殊语言称自己对基督教的关系为“同时性”：对于他来说，尘世生活的恐惧不在过去，而在现在，它们没有结束，而在继续。他认为这是“决定性的”。同时，尽管他承认能诚实地叙述基督教学说，但从不能实现它。他毫不犹豫地说：“这

---

① 《日记》，第二卷，第 344 页。

(同时性)决定一切。这个想法是我一生的思想。坦率地说,我宣传这个思想理应受苦,因此我会高兴地去死,无限感谢上帝,因为我能注意到它并使别人也注意它。这不是我所发明的——上帝,求你让我摆脱这个莽撞行为——这个想法早已有之:在《新约》中。我虽身陷苦难,但要重新向人们提这个思想,像灭鼠药对于老鼠是死亡一样,它对教授也是死亡。他们是彻底毁灭基督教的可怜败类,这些高尚的人埋葬了先知们,客观地叙述自己的学说,客观地(主观性以病态的装腔作势为前提:应该认为,他们为自己的客观性骄傲)从最优秀的人们的痛苦和死亡中得到了好处,自己则(但仍借助天花乱坠的客观性)尽力远离任何共同承担这些痛苦的可能性!……同时性就是一切。想象一下真理的证人,即效法楷模的人。他遭受了所有的侮辱和迫害并长期地忍受着,最后他被绞死了,判他绞刑是很可怕的。人们把他烧死了。用文火极为残酷地烧。想象一下这个情景吧。基督教和事业的严肃性要求你直观地想象这个情景,仿佛你是他的同时代人,把他看成真实的他。这就是基督教的严肃性。"[①]我不得不长篇引述克尔凯郭尔的话,因为我们所研究的不仅是他哲学的中心思想,而且永远是一个活着的人最紧张思维的客体。普罗提诺[②]称之为"最重要的"(τὸ τιμιώτατον),《圣经》是唯一需要。"我们人认为,主要的是在这个世界上幸福地度过一生。基督教则认为:一切恐惧皆来自另一世界;我们世界上的恐惧同永恒的恐惧相比仅仅儿戏而已;因为任务不是

① 《瞬间》,第 126 页。

② 普罗提诺(Plotinos,约 205—270),罗马帝国哲学家,新柏拉图主义创始人,著作有《九章集》。——译者注

幸福地在这个世界上度过一生，而是用痛苦达到对永恒的真正关系。人只能活一次。如果临死时你坚信你生活得正确，即看着永恒生活，那对上帝的赞美和感激将永垂千古；如果不是，就无可弥补，一切都完了，人只能活一次。放过或错过了受苦的机会就无法挽回了。上帝不想强迫你。爱的上帝不会平白无故地强迫世界上任何一个人，因为，他这样不能达到自己规定的目的。爱的上帝怎么会强迫要求爱呢？……上帝是爱。没有一个人在这样想时不感到妙不可言的快乐，尤其当他对这个想法作出具体的、个人的解释时：上帝是爱，就是说，上帝爱你。当他一想到被上帝爱就是注定要受苦而且是非同一般的苦时，他马上就会感到害怕。但这是来自爱的。你难以想象他是怎样受苦的。可他知道，你有多么痛苦和难受。但是他不能改变什么，否则他就不再是爱，而成了别的什么东西。”[1]克尔凯郭尔说，上帝不想强迫人。但是怎能设想上帝强迫人呢？但强迫仍遗留了下来，尽管这违背了上帝的愿望。他无可奈何。权力由不想强迫人、讨厌强迫的上帝转到了像伦理一样无所用心、麻木不仁的永恒手中：它想而且能强迫，当然“并未血流成河”(sine effusione sanguinis)，但它控制着恐惧，与之相比，流血以及我们尘世生活中的其他欲望都成了儿戏。不能说服、请求永恒，也不能使它羞愧，因为它和伦理一样，没有纳言的耳朵。这样，上帝对人而言就无优势可言，因为他同伦理和永恒都无共同语言。上帝也在受苦，而且是无比的痛苦，眼睁睁地看着伦理和永恒肆虐人间。须知上帝是爱，但他毕竟不敢，也没有权力驱逐它

---

① 《瞬间》，第130页。

们,如同多神教的神不敢反抗不由它确立的存在制度。对于宙斯,永恒是最高法官:克尔凯郭尔所说的"如果你在生活中没有受过苦难,那你一切都完了"只是柏拉图有关净化的言论的翻版。我们记得,柏拉图认为不懂哲学的人在这个生活中不能净化,永远扼杀了自己的心灵。克尔凯郭尔只是使我们走得更远,尽管是同一个方向。柏拉图和古希腊哲学不敢威胁凡人。这可能有点不一致。但他们的神以某种方式回避了净化,而且如上所说,比制约极乐的恐惧更竭尽全力地向人们表明自己的快乐。没有一个古希腊哲学家试图直观地、栩栩如生地描写掉入烧得通红的铜牛腹中的先哲所受的痛苦。这个铜牛在他们那里从理论上阻挡了对手的辩证进攻:"智慧的观点"完全被快乐的观点吞噬了。相反,克尔凯郭尔的基督教则很少提到快乐,仿佛不愿意,又仿佛对是否有人需要信心不足。实际上会有人需要这些快乐吗?不先通过它们到达实际经历能接受克尔凯郭尔的描写吗?

下面是他的叙述,但不取自他的书,而取自他的日记:"我1848年和1849年的日记中无疑掺杂了许多臆想的东西,这是很难免的,如果人如此有所创造,臆想的东西是自生的,每当我拿起笔时,当我独自一人时,我就是另外一个人:谨慎而明智的人。但是,我一开始写作就被诗歌虚构控制了。这真奇怪!我不愿记录自己的宗教印象和思想,因为它们对我的意义太大了。但我又很空虚,我写了许多许多。"[①]在另一则题为"谈谈自己"的日记中他同样写道:"沉默中的沉默令人起疑,似乎已暴露了什么,至少暴露

① 《日记》,第二卷,第325页。

了需要沉默。但漂亮的谈话中也隐藏有沉默，这是真正的沉默。这才是真正的沉默。”[1]克尔凯郭尔这类的话有不少，研究他实际需要的人不得不弄清他是否真想这样或不想通过“漂亮”的谈话弥补他的沉默，实际上他的沉默本身就已告诉我们什么是他认为重要而必需的。或许，再引一段我已引用过的他1854年的日记，这出自他宗教的、即最后的、决定性的经历的、不太多的真实表述，它不隐身于他引人入胜而有时又令人眼花缭乱的著作中，而隐藏在他看不见的、似乎不存在的沉默之中。这段日记反映了实质性的东西，因此我再引用一遍：“当耶稣呐喊‘我的上帝，我的上帝，你为什么遗弃我’时，这对耶稣十分可怕。人们通常都是这样说的。但我觉得，上帝若听见这个喊声将更为可怕。做一个如此至死不渝的人太可怕了！但这不是最可怕的。最可怕的是至死不渝而同时又爱着他。这才是无限深重的痛苦！”接着他又大胆补充说，任何说明都不能削弱这种印象：“啊！我，可怜的人，也经受了某种这类东西，经历了这个矛盾——不能背叛同时又得爱，我的经历使我模糊地，当然，极其模糊地形成了对上帝爱的概念。”

---

① 《日记》，第二卷，第363页。

第十七章　克尔凯郭尔与路德

由于人充满了骄傲，他想象自己有知识，神圣而守规矩，那么必须对他绳之以法，使这个笃信自己行为规矩的野兽死于法律之中，因为只要它不死，人就不能生活。

——路德

我们深入到了克尔凯郭尔内心中的无限恐惧，在恐惧的这种炽热氛围中产生了伟大的果敢精神，它使人感到能把《圣经》故事中的英雄、约伯、亚伯拉罕乃至上帝"拐弯抹角"地变成像自己一样受尽折磨：这就是存在哲学诞生的时刻。但这些恐惧有什么用，哲学同它们又有什么共同之处呢？古希腊人摆脱恐惧去注意快乐难道不对吗？哲学的任务和智慧的最新成果之意义不在这里吗？克尔凯郭尔甚至没提这样的问题，似乎他完全忘了应该问：古希腊人是否正确。他站在存在无可忍耐的恐惧面前，不得不与之拼死一战。在反驳对《圣经》的一般解释时，克尔凯郭尔说，"我的严厉并不来自于我。"尤其令人可怕的是，上帝在自己的爱子面前也被迫重复了这句话。但这个严厉又来自何人？最重要的是，无论它来自谁，无论为人和神准备的恐惧多么可怕，哲学叫作存在或思辨的同恐惧有何相关？哲学只是寻找真理且仅仅是真理而已，哲学视真理为唯一可珍

贵的，不管真理给人带来巨大的欢乐或无法忍受的痛苦。因为，真理完全不取决于它是否讨人喜欢。因此，人们才谈论认识的客观性，如果存在哲学对此不以为然，那它不再是哲学，不能引导人们到达存在的基础、起源和根源。恐惧是每个人都知道的，无论它们多么无限，都不能动摇认知得到的真理一丝一毫。真理无论向人或神要求什么，它总能得到且不会有任何损失。同时，真理完全不像上帝：真理不是爱，真理就是真理，作为真理，它从不乔装改扮，也没这样做的任何理由。但爱同真理冲突时，爱应做出让步。真理掌握了所有的"必然"和"你应该"。如果有谁不愿对之让步，它就要强迫他。而上帝不会强迫谁。真理不是上帝，它会强迫。

似乎应该就此搁笔了。亚里士多德有句迷人的话："必须停止"（ἀνάγκη στῆναι）。但正在此时，克尔凯郭尔开始叙述他在为履行真理要求的"你应该"，而亲手扼杀最心爱女人的生命时所感到的恐惧。当然，这很可怕，没有此番经历是很难想象的。但他别无选择，因为他的爱在真理要求的"你应该"面前显得束手无策。但这仍不是最可怕的。克尔凯郭尔勉强地克服洋溢全身的胜利感说，更可怕的、无限可怕的是"福音"给人带来的东西：上帝听到了爱子的哭泣却像克尔凯郭尔一样无能为力，他的爱不得不屈服于要求他至死不渝的"你应该"。这是怎么回事？为什么上帝的爱会让步于"你应该"，而不是"你应该"让步于上帝的爱？为什么克尔凯郭尔胜利了？

至于自己，克尔凯郭尔有理由说在他的生活中"你应该"克服了爱。这是事实，事实是雄辩的，所有人都至少确信，事实是无可争辩的。但他怎么会确定上帝在选择爱和忠诚时会做出同他，克尔凯郭尔，一样的决定？如果他想回忆他心爱的英雄，信仰之父亚伯拉罕

"对上帝的关系",他会确信,上帝全然不像研究哲学的神学家想象的那样珍视至死不渝:上帝决定毁灭所多玛和珴默拉,[①]却又听从了自己奴隶的劝告改变了初衷。可见,不是《圣经》向克尔凯郭尔提供,确切地说,灌输了上帝绝对至死不渝的信念。这里有某种另外的力量。应该认为,当他谈到《使徒行传》故事赞美无所事事的慈善时,也不是《圣经》使他振奋的。毫无疑问,在修改福音书中关于太阳平等照耀善人和恶人、野地里的百合花比所罗门大帝更富丽堂皇的寓言时,他找到了某种力量并服从了它,确切地说,是某种力量绕过《圣经》找到了他。他自己说过,上帝不强迫人。但恐惧会强迫人,恐惧之所以可怕正因为且仅仅因为它们会强迫,而且非同一般地强迫。我们记得,没有一个刽子手在残酷无情上比得过伦理。但伦理不是单枪匹马的,同它并肩作战的还有"永恒"。所有我们经验的存在引以为豪的毒辣刑罚同永恒对违反它法律的人的拷打相比都大为逊色。现在"清楚"了,为什么上帝不敢拒绝至死不渝,听到爱子哭救不敢前去援助。上帝也不敢违抗**永恒**。当然,上帝谁也不强迫。但**永恒**对上帝像对人一样,自行其是。如果上帝想在至死不渝前动摇一下,它不管你是否上帝,照样会施加全部恐惧,这同他听到爱子的哭喊时所受的痛苦简直有天壤之别。**永恒**和伦理一样,都是万能的。只有它们是强大的:因为它们不忌讳"强迫",并巧妙地使世上有意识的生物认为不应鄙视"强迫"。也没有什么威胁它们,因为它们不怕恐惧,且恐惧的可怕并不针对

① 所多玛和珴默拉均为《圣经》中居民作恶、淫乱的城市,后被上帝毁灭。——译者注

它们。它们对人和上帝都不容争议地要求，此外，它们还求和希望人和上帝把完成这些要求作为欢乐。克尔凯郭尔真有其事吗？他真的为“你应该”克服“有限的”爱并得到了极乐了吗？上帝为至死不渝未去救助儿子，他得到了极乐了吗？

在世界文苑中，很难找到用这样可怕的形象来说明永恒和伦理对人和神的权利的作家。就是克尔凯郭尔本人也不敢直言不讳地这样说：他比任何时候都更多地利用了“间接表述”的形式。我不想对读者隐瞒，在对比上面的引语时，我与其说想弄清他说了些什么，不如说想弄清他没说什么，即他绝口不提的东西。这是必须做的，因为他没有说出的和我们没有说出的东西远比我们大家及克尔凯郭尔说出的东西更重要。是什么力量强迫同时是爱的上帝对儿子见死不救？这能摧毁上帝的爱的至死不渝又是什么？最后，克尔凯郭尔怎么“知道”世界上有能使上帝的爱屈服于“至死不渝”的“强迫”？他真诚地，当然在一定程度上是真诚地把这推为试验。但试验能给出“普遍和必然的判断”吗？尤其是他所说的试验？他最爱丽琪娜·奥尔森。因为必须同她决裂使他极为害怕，甚至在临死前，在她成了施列格尔的妻子之后许多年，他内心中仍存活着得到她的愿望，尽管明摆着的事实告诉他往事不可追。他临死时所想的不是对我们所叙述的“永恒”的法庭，他似乎在期待事实消失，化为乌有，出现一个崭新的、为理性完全不可理解的真理，丽琪娜·奥尔森不属于同她结婚并占有她的施列格尔，而是属于他，离开了丽琪娜并此生只能触摸她的影子的克尔凯郭尔。

我不知道，他的听众是如何理解他的话的；但是，如果他的话有某种意义，就得假设，这个实际上微不足道的区区小事，即克尔

凯郭尔同丽琪娜·奥尔森分手，是世界历史事件，比发现新大陆或发明火药更重要。因为，既然在某种看不见的存在前景中，克尔凯郭尔不顾明显事实继续保留对丽琪娜·奥尔森的权力，那么，我们"思维"的一切基础就被动摇了。于是哲学不得不由黑格尔转向约伯，由苏格拉底转向亚伯拉罕。于是，哲学不得不由理性转向荒谬。我们基本的、不可动摇的真理就成了"插上翅膀的梦"。

甚至像邓斯·司各脱[1]这样勇敢激进、不怕阻碍通往上帝任意之路的"伦理"报复的思想家（哲学家和神学家至今都不能宽恕他这样胆大妄为）都不敢假设上帝能使往事成为乌有，就像他不敢反驳矛盾律一样。他认为，从这儿起是非受造的、不依属任何东西的真理的领地，因而，我们必须看到万能的上帝的极限。但在克尔凯郭尔积聚的"恐惧"前，这些真理也动摇了：上帝是万能的，上帝能使往事化为乌有，上帝超乎矛盾律及一切法则之上。"如果我有信仰，我就不会抛弃丽琪娜"，克尔凯郭尔无数次重复了这句话。现在可以说，如果有了信仰，丽琪娜就会回来了。现在，一切这样的"怀疑"都消失了，即：人能否在经受类似克尔凯郭尔经历的痛苦之后重新像年轻人那样无忧无虑地爱，换句话说，偷吃知识之树果实的人能否通过罪的原宥看到通向生命之树的道路。从个别人内心转移到世界所有生物的"恐惧"摧毁了我们一切"不可能"依据的基石，因为后者面对约伯的哭喊和诅咒产生了动摇：这能战胜万能的上帝吗？人类的怯懦及无能不能忍受疯狂和死亡对它们所讲述

---

[1] 邓斯·司各脱（Duns Scotus，1265—1308），苏格兰人，13世纪末欧洲经院哲学唯名论的代表人物，有"精明博士"之称。他在把哲学从神学的侍从地位解放出来上走出了第一步：神学是启示真理，哲学是理性真理，互不相扰。——译者注

的东西。但上帝，不是黑格尔和思辨哲学之神，而是《圣经》的上帝，亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝，也拒绝听疯狂和死亡钉死的人们的哭喊吗？

应该再提一下克尔凯郭尔的话："我的严厉并不来自于我。"现在我们多少清楚了，为什么克尔凯郭尔如此急不可待、惊恐不安地讲述"最温柔"学说的"狂暴"，尽管我们对其"严厉"的起源尚不太清楚。他用"恐惧"铸成武器，反对我们理性的永恒而不可动摇的真理。不仅人们，就是克尔凯郭尔也注定要经受极大的痛苦，如果理性是真理的源泉，如果它的盟友"伦理"和"永恒"拥有最聪明的人赋予的统治存在的权力的话。克尔凯郭尔已不满足于约伯请求把自己的事业归顺于克尔凯郭尔的事业。他感到有权同样对待上帝。上帝会理解他的：当上帝为至死不渝被迫"牺牲"自己的爱时，也经历了克尔凯郭尔与丽琪娜分手时所经受的感情。上帝也不敢违抗"伦理"，尽管他最希望的就是这个。还有，像克尔凯郭尔一样，上帝也不得不隐瞒此事，因为他也有"不为伦理知晓的秘密"，他想成为爱，但一举一动却仿佛他是至死不渝。像克尔凯郭尔无力为丽琪娜做什么事一样，上帝也无力为儿子做什么事。威严的"你应该"击碎了他的自由；因此，他能哭泣、悲伤和绝望，但无法响应正被钉死儿子的召唤，而且还得装模作样，似乎一事无成的爱和慈善是为人和神准备的"唯一需要"。

这里我们回到了克尔凯郭尔所面临的陷入罪孽和信仰的思想，同时也回到了本身意义上的存在哲学：人和神的存在恐惧把我们引向日常意识认为不可能的课题。克尔凯郭尔甚至在训诫中不断地以神秘方式提醒我们：人的死亡来自罪。在训诫中，克尔凯郭

尔描写了这样的情景：凶暴的野兽挣脱锁链，披上“伦理”和“永恒”的华丽袈裟，扑向孤立无援的人并横加肆虐。如果他用下面的话作对比：罪的对立概念不是美德，而是信仰，是自由，而自由不是善和恶的选择，而是“万能”，上帝的万能，那么，我们就基本知道克尔凯郭尔的存在哲学指的是什么了。它同我们从古希腊哲人那里继承的“智慧”毫无共同之处。克尔凯郭尔的“大无畏的辩证法”，在爱比克泰德智慧里发现了骄横一世的东西，而苏格拉底在他看来最终是并且特别是罪人。他们的罪在于从日常评价看来是他们美德的东西和我们认为他们对人们和上帝的不朽功绩的东西：他们实现了理想，即生活在思维的范围里。但是，如果说黑格尔和叔本华的生活和哲学不相吻合触怒了克尔凯郭尔的话，那么克尔凯郭尔对苏格拉底和爱比克泰德不能容忍的是，他们不是用学说或言词，而是用实际行动实现自己的哲学。“如果伦理是最高的，亚伯拉罕就完了”。存在哲学，按照古希腊哲人和克尔凯郭尔对苏格拉底的理解，完全可归结于“伦理”是最高的，没有任何基础能超越伦理之上。这是理性严厉要求的，但使我们有权、也应该增加一个“如果”：“如果理性是真理的源泉，唯一的源泉，那么伦理是最高的，没有任何基础能超越伦理之一的源泉，那么伦理是最高的，没有任何基础能超越伦理之上。”但这个古希腊哲学为保护自己的真理而小心翼翼加以提防的基础是什么？只有一种答案：真理不想在上帝的庇护之下，真理想成为非受造的，就像上帝一样。它认为，它和上帝因此只会有好处。而人的好处更大：他将摆脱上帝的为所欲为，将像上帝一样知道真理，知道善和恶。但这些摆脱上帝的真理真的能给人带来自由吗？莫不是相反？真理的真实性在于

它来自上帝，由上帝创造，以至于摆脱上帝后，它自行其是，变成了自己的对立面，不是制造生命，而是制造死亡，不是解放，而是奴役。不是这样吗？它把一切看它的人都变成了石头。思辨哲学甚至不提这样的问题。它鄙视受造的真理。康德说（不过也只是重复亚里士多德的话而已）："理性"迫切地追求"普遍而必然的判断"，即最高的、统治一切的判断。人以为，只要赞同理性的迫切追求并完全信仰之，就能参与真理和善，他也就远离最大危险之不测和死亡的威胁。

克尔凯郭尔承认很少读过路德的书，而且如上所说，不十分喜欢他。但没有人像路德那样深切感受到摆脱上帝的真理一无裨益。由此产生了他的"唯凭信仰"的学说，也由此产生他对法律和神赐的激烈反对。法律不能拯救人，只能毁灭人：它没有自己的生命力。法律只能揭露我们用明显骄傲徒然掩饰的软弱无能。因此路德在注解保罗致加拉太[①]的书信时说："由于人充满了骄傲，他想象自己有知识，神圣而守规矩，那么必须对他绳之以法，使这个笃信自己行为规矩的野兽死于法律之中，因为只要它不死，人就不能生活。"（Quia homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum et justum esse, ideo opus est, ut lege humiliatur, ut sic bestia ista, opinio justitiae, occidatur, qua non occisa, homo non potest vivere.）人相信自己的"知识"和自力达到最高目的的能力，这非但不能拯救他，相反却把他交由可怕的怪物摆布，因此，不杀死这

① 加拉太人，凯尔特部族。公元前 278—前 277 年入侵小亚细亚并占领了 46 年。后被培尔伽姆（小亚细亚古城）国王阿塔尔率军驱逐。公元前 232 年该部族定居于以其名命名的地区加拉吉亚，开始接受希腊文化并逐渐被同化。——译者注

个怪物,人就不能生活。“遵守教规者以信仰为生”(Justus ex fide vivit),这是阿摩司[1]说的,使徒保罗又重复了这位先知的话。渴求普遍和必然的真理的理性引向死亡,而生命之路要通过信仰。柏拉图要提防对理性不信任的警策是最大的诱惑。灾难等待的不是仇视理性的人,而是爱理性的人。只要人服从理性,期求产生自理性的美德,他就在可怕的敌对力量手中,就在不消灭之就不能控制生活的怪物手中。在上面路德的话中展示了克尔凯郭尔哲学的真正意义:存在哲学是人同神秘怪物的伟大的最后斗争。这个怪物向人灌输说,他的暂时的、永恒的幸福完全取决于他对摆脱上帝的真理的服从。古希腊哲学这位最后的伟大代表人物已预感到这场斗争不可避免并大胆地宣布:“伟大的最后的斗争是为人的心灵准备的”(ἀγὼν μέγιστος καί ἔσκατος ταῖς φυκαῖς πρόκειται)。普罗提诺的哲学追求“理性与知识彼岸的东西”(ἐπέκεινα νοῦ καί νοήσεως)。他称人们“超乎知识之上”(δραμεῖν ὑπὲρ τὴυ ἐπιστήμη)。人类优秀代表的千年经验劝告人们把自己的命运托付给理性真理,它支持了普罗提诺的观点,“突然”看到人们期望找到自由的地方等待的却是侮辱性的和无法忍受的奴役。或许他没有“看见”,而是听见了传来的福音?而听见之后就仓皇逃离理性,甚至自己也不知去向。

---

① 阿摩司,提哥亚的牧人,公元前8世纪的希伯来先知,是《圣经》旧约《阿摩司书》的作者。——译者注

第十八章　绝望与虚无

就连人们视为最美丽、最迷人的东西之中也隐藏着绝望，甚至连妙龄美女亦不例外，尽管她洋溢着和谐、温柔、和颜悦色。

——克尔凯郭尔

“人忘乎所以，梦想自己无所不知而且既神圣又正直。”(Homo superbit et somniat，se sapere，se sanctum et justum esse.)这里隐蔽着最大的危险。它是存在的一切恐惧之根由。知识是如何诱惑了并继续诱惑人的？人又如何会把：“虔诚性”和“神圣性”奉为“最高的幸福”和“至上的幸福”？问题的提出是最自然的和合情合理的。然而正是面临这一问题，人们才能也应该对这种问题的徒劳枉然而疑窦丛生。当克尔凯郭尔开始探询《圣经》故事中关于陷于罪恶的意义时，他也不得不清除故事中所有在他看来不符合或者侮辱那些关于可能和应当观念的成分。这些成分在他的意识中是现成的。他不理解，《圣经》故事为什么要引入蛇。确实，也不可能理解：没有蛇就会产生许多近乎情理和可理解的东西。然而令人惊异的事情是：克尔凯郭尔只是在口头上否认蛇，或者确切点说只是有条件地否认蛇。实际上，他有关陷入罪孽的一切看法都是以假定它是某种外在、异己甚至敌视人的力量作用于人的结果所

支撑的，假定这里发生了某种神秘莫测的暗示。原罪发生于人的身上，当人的自由瘫痪时，即处在“昏迷不醒”的状态时，它也就自行表现出来。这就意味着：人在自由状态里任何时候也不会用生命之树的果实来换取知识之树的果实。但是要知道，《圣经》之蛇只是那种思想的形象表达而已：它的作用仅仅在于迷惑人，束缚人的自由。对我们的理解力完全不可思议。在《圣经》里规定的罪孽和知识之树的果实之间的联系亦是如此。假如我们带着我们习以为常的尺度和标准来看待这一点，我们必须否认的不仅仅是蛇，而且（在更大程度上）还有善恶知识之树。令人难解并与我们认为蛇是有理性的与可理解的相反，尽管蛇是一切动物中最狡猾的动物，却能如此欺骗人，并在人的命运中扮演着那种决定命运的角色。不过，善恶知识之树的果实能够毒害我们始祖的灵魂，并且把他引向堕落的思想更少可能，也更多地使我们大家的精神本质感受凌辱和厌恶。要知道恰恰相反：善恶知识之树的果实应当使始祖的灵魂得以清洗、改善、升华。正如我们已经说过的，所有研究《圣经》传说的人都准备在其中寻觅任何东西，除了其中《创世记》事实上已讲述的东西之外。人们懂得陷于罪孽就是不服从上帝，就是耽于肉体的诱惑。但是无论谁也不可能并且不愿意假设罪孽之根，也就是认知里的原罪和区分善恶能力就是堕落，并且是人所能想象到的、最可怕和最有害的堕落。

其实，无论《旧约》还是《新约》，即使没有陷于罪孽的故事也逐渐使我们百思不得其解。阿摩司先知说：“遵守教规者以信仰为生。”保罗信徒的结论则说（其实甚至不是结论，而是解释）：“一切非信仰皆有罪。”只是在我们赞同接受受知识之树的果实诱惑的第

一对人，以此葬送了自己和一切人时，才会给我们稍微启开自己神秘莫测的意义。当然，我们有权提问，如果我们完全抛弃《圣经》并且把《圣经》归于不能满足现代文明要求的书之列，谁会妨碍我们？但是根据《圣经》，知识不仅不是并且也不可能是真理的本源——根据《圣经》，真理存在于知识终结之处，存在于摆脱知识的自由主宰之处。[①] 抑或说：知识是使人弯腰屈膝，并不让他伸直腰的重负。正如我已经说过的，普罗提诺已经感受到这一点，或者说这一点是经过一些朋友传给他的。诺斯替教信徒之书就是通过朋友传到他这儿的。有一切根据假设，正是诺斯替教徒按照他们在古希腊哲学派别里掌握的"知识""修改"了《圣经》，并且在其中唤起了"升腾于知识之上"（δϱαμ εῒν ὑπὲϱ τὴν ἐπιστήμην）这一不可遏止的渴求。然而在地球存在的漫长世纪中，我们与理性暗示给我们的真理是如此之深的结合在一起，以致我们无法想象，没有它们怎么可能存在。日常经验固定不变和经常不断地证明了，各种各样的不幸等待着放弃了理性指导的人。这已尽人皆知，关于这一点毋须赘言；并且克尔凯郭尔从未试图对读者隐瞒，理性在我们的经验世界是无限的统治者。不过，要知道哲学渴求超越经验存在的界限。曾提醒我们防备理性的仇敌的柏拉图教导说，哲学是"死亡的练习"（μελὲτη θανάτου），研究哲学——就意味着"准备去死并且灭亡"（ἀποθνήσϰειν ἀαὶ τεθνϰναι）难道在死亡面前，在我们的可见世界和另一个世界交界处，理性继续保持自己的统治和自己的权

---

① 不知道这一提醒是否应当，但是无论如何我要再说一遍，知识在这里所指的是那些普遍而又必然的真理，按照康德的看法，渴求它们的是理性，而不总是激怒理性的经验。

力？我们听克尔凯郭尔说过(未必有谁会反驳这一点)，有理性的意识经受不了死亡和疯狂所讲的故事。然而那为什么，为了何种需要去保护和爱惜它，按照它的要求奉之为神灵？假如它始终不放过我们，尽管自己已无能为力，仍继续奢望成为人类命运的主宰者，那么这难道不意味着，它不是恩人，而是我们的死敌，“但野兽无从杀灭，人则不能永存！”(Ta bellua qua non occisa homo non potest vivere!)理性亦即人和神的敌人，这是不可想象的最大的悖论。并且最可怕和折磨人的东西，就可能是孤独、无力自卫的人遇到的命运：“侮辱伟大的理性的人为自己准备了什么样的祭坛！”(Quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit!)——斯宾诺莎语。假如理性不来指导，假如理性不来拯救，假如理性拒绝为我们服务——那该怎么办？当克尔凯郭尔说什么拒绝理性就是最伟大的痛苦时，他一点儿也没有夸大其词。我只是补充一点，恐怕未必会有一个人自觉自愿地接受这种痛苦。

应该认为，克尔凯郭尔推测第一对人的那种本能的恐惧是对可能失去理性指导的恐惧。蛇利用了这种恐惧，以便诱惑人去领略知识之树的果实。大概，更正确地也更接近《圣经》的说法是，这一恐惧是诱惑者传授给第一个人的，由恐惧而开始了罪孽。克尔凯郭尔的第二原理是：这一恐惧是对虚无的恐惧。这是对陷于罪孽的彻然大悟。诱惑者只能支配纯粹的虚无，上帝从虚无中用创造行为创造了宇宙与人类，但是虚无没有上帝，就不能超越自己微不足道的界线，并且在存在中也不能具有任何意义。不过，如果上帝的万能能从虚无中创造世界，那么人类的有限性就和由蛇传授

的恐惧一起把虚无变成了无所不毁、无所不灭的巨大力量。虚无不再是子虚乌有，也不再是不存在，它变成了存在，它耸立着，它以其微不足道深入一切存在——尽管它的存在是毫无必要的。虚无原来是神秘莫测的循环往复。我们亲眼目睹它首先变成必然性，然后是伦理，最后是永恒。它不仅钳制住人类，而且还钳制住造物主本身。不能采用通常的手段与之斗争：无论用什么也打动不了它并且无论如何也不能控制它——每当感到危险临近时，它都把自己隐匿于不存在之下。从我们的观点看，上帝比人更难与它进行斗争。上帝厌恶强迫，虚无却不厌恶任何东西。它只有依靠强迫，离开了突然的、毫无必要的存在的强迫，它就一事无成。

虚无把存在的谓语都攫为己有（再说一遍，这并非它所愿），就好像谓语果真不可分离地永远属于它。理性的使命规定理性应阻止虚无的不合法的攫取——理性拥有矛盾律（βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν）；正如亚里士多德所说，即所有原则中最坚不可摧的原则；此外还有同样强大的充足理由律。但是，理性却缄默不语：它不敢或者无力行动。虚无迷惑住了所有的人和物：世界似乎酣睡不醒，呆然不动或者甚至垂死消逝。虚无转变为某物，而又渗透于全部某物。理性，就是我们人类的理性，教会了我们发现我们身上最美好的东西（pars melior nostra），它把我们与上帝相似，却又漠不关心、无动于衷地观察这一切的发展过程，并在虚无取胜之后几乎自动地转到它的一边（要知道一切现实都是合理的），并且迄今为止继续捍卫虚无所征服的成果。

对于我们的理性来说，原罪的观念是完全不能接受的。因为——我希望现在已经阐明了这一点——理性的统治和自主权利

只是建立于罪孽之上。假如人能即便使圣经的真理实现于刹那间，那么，理性立刻就会失去自己的自主权：它不再是独立的立法者，反而转扮成顺从执行者的卑微角色。不过，最伟大之谜和几乎无法克服的困难正是隐匿在这个如此异于我们的意识的“假如”之中。这一“假如”依赖谁？我们是否能自由选择？如果我们希望，我们是否能接受《圣经》真理，如果我们不希望，是否能否定呢？在此克尔凯郭尔回答说：不，不能。与他一起回答的还有被从思辨哲学诱惑我们的“大众”中驱逐出来的人的最紧张的内心体验。第一个人的堕落替我们决定了一切，罪孽替我们决定了一切。我们的自由，就是创世主赋予人生命时与人分享的那种自由，处于昏迷不醒、瘫痪的状态。虚无这个可怕的怪物控制了我们。我们知道，我们切身感到这是虚无，即子虚乌有的东西，但终究不能与它进行斗争，仿佛这不是软弱无力的虚无，而是万能的虚无。不但如此，根据某种荒诞和噩梦般的辩证法，我们全力以赴巩固虚无的统治和强大。我们自己把它变成必然性、伦理、永恒性和无限性。我们的知识、我们的良心不是外在，而是内在地(假如可以这样表述的话)被它迷惑住。我们不能怀疑它奢望的合法性，甚至当它向我们提出最可恶的要求时：我们也把疑惑看成是矛盾，虚无却使我们惯于认为，只要没有矛盾，什么恐惧都可以接受。当黑格尔断言，蛇没有欺骗人，善恶知识之树的果实成了一切未来哲学之根源——他是真诚的，说了真话：我们的“哲学”(也就是思辨哲学)开始于亚当的堕落。我们认为受虚无控制、渗透的“现实”，是真的“实际的”、永远正确的、不可更改和合乎愿望的。它不论带来什么都应该接受，都应当容忍，都应当喜爱，才能在这现实的世界里真正谛视到

最高智慧。然而黑格尔算什么！甚至像尼采这样谨小慎微、不甘守旧、思维敏锐的思想家，他也向现实“弯腰鞠躬”。他的哲学加冕了“命定之爱”：他告诉我们，不仅要接受——而且我们应当喜爱必然性，必然性之所以是必然性，因为它排除了任何斗争的可能性。看来，尼采的果敢精神是无限的。他的《善恶的彼岸》、他的《权力意志》都召唤人去求得最终解脱——但是他面临“认知”真理时就软弱无能了：开始屈膝鞠躬了。赏心悦目的知识之树的果实迷惑了他的意志，他用追求暴力的意志去换取对必然性的俯首听命、爱和奴隶般的虔诚，并且引以为豪。他完全如路德所说：“人忘乎所以，梦想自己无所不知而且既神圣又正直。”受虚无支配的人认为自己是知道善恶的人，是虔诚忠实的，甚至也不怀疑，他越是坚信自己的知识和虔诚，虚无囚禁他的锁链就越是牢不可破。

这是对知识的无条件信赖。知识拥有颠扑不破、不受任何人支配的真理，伴随对之信赖的是，确信凭自己的力量能够（只要愿意的话）实现清廉的生活，并如我所说，在我们的眼前，先把虚无变成必然性，然后变成伦理，再后是永恒性和无根性。最明显的就是尼采，他在欧洲思想的全部历史上第一个把苏格拉底看成是颓废派，亦即堕落之人。但是要知道，为多神教的神所赞颂的苏格拉底之智慧，完全归结于“命定之爱”，尼采以此炫耀而自傲，就像是自己的至高无上的功绩。多神教的神不能不赞颂苏格拉底，因为他自己也被迫屈服于必然性：如上所述天命的权力既辖制了凡人又辖制了神祇。现实既很少属于神，也很少属于人。它由虚无支配，虚无不需要它，也不让那些最需要它的人去追求它。虚无使一切都在流动，一切都在离去，一切都在消逝那样，俯首听命于古代“知识”早已阐发的“生与死”的“法则”。现实为时间所把持，时间独霸

了它，因此现实就没有给人留下任何东西：过去的已经没有，未来的也还不存在，可在还未来临的未来和已经沉入过去的忘川[①]之间所扼制的现在，也正在变为幻影、幽灵、影子，就像丽琪娜·奥尔森变成阴影一样。或说得更好听些，当克尔凯郭尔企图接近她时，她变成了诗歌虚构一样。世界上的任何人也毫无办法去反对由万能虚无所确立的永恒存在"法则"：所有的人都像索伦·克尔凯郭尔一样软弱无能，只是谁也没有意识到，并且也没有畏惧自己的软弱无力。这里智慧的人和愚蠢的人、学识渊博的人和不学无术的人之间是没有差别的。况且，智慧的人和学识渊博的人，比愚蠢的人和不学无术的人更为孱弱不堪和无力自卫。因为智慧和知识不仅看到了一切存在的脆弱性和瞬时性，而且懂得也只能这样，别无它途。因此，一切将永远如此，对此愚蠢和不学无术的人却不会疑神疑鬼。

这就是由人类知识带来、并由人类智慧所表现出来的基本和不可动摇的真理。认知启示我们，无处可以逃避虚无。智慧赐福于由知识启示给它的真理：不需要逃避这一真理，也不需要与其进行争辩和斗争，需要的是接受它，喜欢它，推崇它。神祇都在歌颂它：那么人就应当随声附和神祇。

这也就是从苏格拉底到爱比克泰德的古希腊人的"存在"哲学。包括伊壁鸠鲁在内的所有流派都运行在德尔斐之神称之为最有智慧者的轨道中。古人早就确信——普罗提诺也重复这一点，"本源是理性，只是理性"，人的最大的不幸就在于不与理性和睦共处。正如我已经谈到的，每当克尔凯郭尔精疲力竭时，他就回首眺

---

① 忘川，即冥府之河，据说喝了这条河的水后就会忘掉过去的一切，故得名。——译者注

望苏格拉底，而当他回顾时，极度的恐惧又笼罩着他，担心他的全部不幸，都与不会和不愿喜爱及赞美理性的惠赐相连。确实，也不能否认，在某种意义里，苏格拉底的“真理”和“智慧”暂时还是给他带来了某种轻松和慰藉。苏格拉底好像在保护他免受黑格尔和思辨哲学之害。或许多亏了苏格拉底，他才领悟到：“不理解黑格尔”已经不是那种洗不掉的耻辱，因为黑格尔与其包罗万象（后来克尔凯郭尔讽刺地谈到黑格尔体系不完全是包罗万象的），大概会遇上苏格拉底这种类似诡辩论者的哲学理论的严厉方法。苏格拉底保护他抗拒蒙斯特，无论蒙斯特的生活还是其说教，在苏格拉底的嘲弄面前都不能站住脚。甚至在他与丽琪娜·奥尔森的冲突里，苏格拉底大概也会支持他的立场。要知道，她像蒙斯特和黑格尔一样，在生活里既没有遵循为理性揭示的真理，又没有遵循紧随真理而来的善。苏格拉底若没有提示，那也支持了克尔凯郭尔的想法：就连在年轻人快乐的无忧无虑和无所挂念之下也总是隐藏着沉睡的绝望，有经验的人用一定的巧妙方式会轻而易举地唤醒它。①

---

①　我援引的这一地方“完全按照原文”，因为它除了阐述了一些克尔凯郭尔与丽琪娜·奥尔森的关系外，还再次证实了苏格拉底的助产术赠送他的那些知识之树的果实的性质。“就连人们视为最美丽、最迷人的东西之中也隐藏着绝望，甚至连妙龄美女亦不例外，尽管她洋溢着和谐、温柔、和颜悦色。外表好像是幸运的，但是在幸运的无法渗透的外壳内，在那远远、远远的深处，存在着恐惧，也就是绝望。正是那里——绝望更愿意以幸运作掩护。幸运不是精神的，它就是直接性：任何直接性，尽管它与极其宁谧和无忧无虑并辔而行，它仍是恐惧，当然，大部分恐惧是对虚无的恐惧。因此，你们任何时候，甚至以骇人听闻的描写，也不能恐吓直接性。你们简直是诡计多端，几近漫不经心，但在正确选择的方向里，只言片语的暗示，它就自己知道所说的是什么。当然，它不知道这一点。不过，任何时候它的猎物不会保障反省正确得像它从虚无里准备好自己的套索那样。反省任何时候都不会充分表现出来，除非它自己就是虚无。巨大的反省是需要的，确切地说，得有伟大的信仰才能经受住对虚无的反省，也就是无限的反省。”（《致死的疾病》，第22页）

克尔凯郭尔的一切有教益的话语(读者在前几章中已有所了解)都信赖苏格拉底及其“知识”。每当某种力量强制克尔凯郭尔在读《圣经》时“不去注意奇迹”,而聚精会神于“真理”与“善”。蛇就这样在《创世记》里怂恿亚当“不去注意”生命之树,并且把自己的希望寄托在知识之树上。每当这时,克尔凯郭尔有意或无意地在寻求“基督教之前世界历史上超群绝伦”的人的帮助。苏格拉底是他必须要的,没有苏格拉底,他既不能思维,也不能生存。然而,他同苏格拉底已不能共存了。有一点不容置疑,在苏格拉底的魔力完全笼罩住他的那一瞬间里,从他的灵魂里挣脱出绝望的呼声:“这剥夺我荣誉和骄傲的是什么力量?难道我失去了法律的庇护?”当然,他不会就此止步。他“辩证的大无畏精神”,被他称之为自己的辩证的大无畏精神的东西,使他继续前进:他直达界限。从那儿他看到了,他的经验不仅发生在人类身上,而且还发生在上帝身上;上帝也被剥夺了荣誉和骄傲,上帝也失去了法律的庇护;上帝瞧着受折磨的儿子,却被忠诚性所钳制,不能动弹。这剥夺上帝荣誉和骄傲的是什么力量?一切都是爱,一切都是仁慈。作为凡人,他只能看到出现在他面前的恐惧而不寒而栗。

第十九章　自由

自由的可能性不在于我们能够在善恶之间进行选择。这种考虑不周很少符合于《圣经》，也很少符合思维。可能性就在于我们能够。

——克尔凯郭尔

我想，现在我们已经弄清楚了路德所说的“野兽无从杀灭人则不能永存”意味着什么。这些话是对立于思辨哲学的、存在哲学的萌芽：它的最后论据不是拒绝庇护人的“法律”，而是“人则不能永存”，而斗争是它寻找真理的方法。现在，我们还将知道，路德对于人类的智慧和知识怀有极端的憎恨，维系于使徒保罗关于法律和富裕的学说。我再从路德给评加拉太书的注释里援引两段，它们将会使我们有可能更接近克尔凯郭尔存在哲学的起源，并且确信它同古希腊人的存在哲学之间存在着鸿沟。路德写道：“你拥有的一切天赋——智慧、正义感、口才、力量、美、财富——，这一切都是地狱暴君也就是罪孽的工具和武器，而且这一切都强迫你服从于恶魔，并巩固和增强了它的统治。”在另一处地方，他更为有力和意味深长地说：“除了法律和理性，没有任何东西反对信仰，不全力以赴就不能战胜它们——不过如果想要幸福的话，战胜它们仍是必

要的，如果想要幸福的话。当被法律所惊吓的良心与上帝的审判进行斗争时，无论是理性，还是法律，都要遗忘脑后，要完全指望上帝的惠赐和慰藉。你的言行举止要像从未听说过法律那样，走入法律和理性照耀不到的暗处，那里只有信仰的秘密，它毫不犹豫地向你宣布：拯救你的不是法律，而是基督。福音就这样把我们引向超越法律光辉的信仰暗处，那里既没有理性，也没有法律。法律是应当听从的，但要适时因地。当摩西在山上同上帝面对面说话时，他不懂得法律，也不按照法律管理；可他下了山，他就成了立法者，并且通过法律管理人民。”（同上书，169）我已经说过，克尔凯郭尔很少读过路德的书。不过，路德的“唯凭信仰”鼓舞了他的《加拉太书》。这同他的其他著作一样，控制着克尔凯郭尔的全部思想。只要哲学以惊奇为基础，它就结束于“理解”。然而，当绝望向哲学提出由“悲哀与诅咒”得出的问题时，“理解”能给人什么呢？理性通常炫耀“天赋”——智慧、正义感、口才，都毫无力量去反对标志着所有可能性的终结和毫无出路的绝望。此外，人们还发现，这些天赋不是同盟军，而是无情的敌人，亦即“强制人做服从于恶魔的暴君”的仆役。理性真理以及受其授意的法则，在某时和某地是有益和应当的，当它们变得自立时，当它们摆脱上帝时，当它们披上永恒性和不变性的袈裟时——它们就不再是真理。它使一切瞧它的人石化，变成顽石。日常意识会觉得这是疯狂。自然，也可以说这是疯狂：怎么能够用光明去换取黑暗呢？信仰靠真理来支持。可见，只能用以牙还牙的方法来捍卫它；一旦我们放弃了这一条，我们就将使信仰永远信誉扫地。对于这一点不仅波纳文图拉而且我们所有人都认为是自明的，并且自明得无可争议。路德在《圣经》

中看到的，却完全是另外的东西。当摩西直接面对上帝时，一切真理、一切法律都消失不见，无踪无影，就像它们压根儿就从未存在过一样。摩西无力自卫，只是因此他才成了预言家——接受了上帝的力量。一切恐惧、一切忧虑都逼迫人去寻求支撑、保护、支援，但恐惧和忧虑好像突然一眨眼间就会烟消云散。理性之光也黯然失色，法律的镣铐被砸开了。人在这一原初的"黑暗"中，在这一无限的自由里，重新接触到了我们始祖在致命的堕落之前充满尘世亘古长存的"至善"。只有在这"信仰的黑暗"中，人才重新得到真正的自由。这不是苏格拉底所知道的并向人们宣称的那种自由，即在善恶之间进行选择的自由，而是用克尔凯郭尔的话说，自由就是可能性。因为，既然要在善恶之间进行选择，这就意味着已经丧失了自由：恶来到了尘世，并开始与上帝的至善并驾齐驱。人有也应当有无限的另一种性质的自由：不在善恶之间进行选择，而是使世界摆脱恶。人对恶不可能有任何关系：只要恶存在，就没有自由。迄今为止，人们称之为自由的一切东西都是一种错觉和骗局。自由不是在善恶之间进行选择：它灭绝恶，把恶变为虚无，这不是我们以上所说的严厉可怕的虚无，即那个用某种巧妙方式篡夺、破坏、损害、消灭一切绊脚石的无限之权、这样它就占据了与存在并列的地位，甚至征服了存在本身，并把存在谓语置于自己绝对控制之下的虚无，而是那个按照上帝的话变成至善的、无意志的、无能力的虚无。只要虚无还未被彻底灭绝，人就不能企盼自由。相反，在那个神秘的时刻，即当我们的始祖被神秘莫测的魔力诱惑，抛开生命之树去尝知识之树的果实时，我们失去了真正的自由。相反，要使失去的自由又回到我们身边，它只有在知识失去自己支配人

的权力之时，只有当人在“理性渴求普遍必然真理”，即摆脱上帝的真理中看到罪孽借以进入世界的无敌的统率时，自由才能失而复得。我们还记得，就连克尔凯郭尔也认为一无所知是精神的深沉的睡眠。在许多其他永恒真理之中，我们觉得这一真理是颠扑不破的和特别自明的。但是这不是真理，而是妖术，最深沉的睡眠，几乎是精神的死亡。知识奴役着人类意志，并使它服从于永恒真理，遵循自己的本性敌视一切生物，敌视能想方设法表现自己的独立性的，不甘于与上帝平起平坐的一切事物。

人的堕落与克尔凯郭尔说的那种“自由的昏迷不醒”[①]是相联的，它是知识存在的可能性条件。确实，《纯粹理性批判》不可能也不想重视它。相反，一无所知的状态、摆脱知识的自由状态是人类解放的开始。一无所知不是某种否定，某种匮乏不足，某种缺损，就像自由不是缺点和否定，而是对伟大价值的肯定。纯真不愿要知识，它高踞于知识之上重提一下普罗提诺“升腾于知识之上”（σϱαμειν ὑπὲϱ τὴν ἐπιστήμην），如同按照自己形象创造人的**那个人**的意志凌驾于知识之上一样。对此，克尔凯郭尔本人是最好的证人。他告诉我们：“恐惧是自由的昏迷不醒。心理学上说，陷于罪孽总是起源于昏迷不醒的状态。”接着他解释说：“恐惧的虚无是预感的综合体，个体越来越接近这些预感，尽管它们实质上在恐惧里没有任何意义。但是，这不是个体与之无关的那种虚无，而是处在与纯真的一无所知、活生生的相互关系中的虚无”。知识的第一步，应

① “自由的昏迷不醒”是路德的“de servo arbitrio”的意译，即受奴役的意志，或不借助于信仰，而借助于理性去寻求真理的意志。

该也只能是虚无的虚无，它闯入人类灵魂，并开始在那儿发号施令，俨然是那儿的真正主人。克尔凯郭尔已向我们证实了这一点："源于经验者，要相信之"（crede experto）——俄语的说法就是，不要问老人，而要问饱经世故的人。他的证明具有极其重要的意义，我认为有必要重新完全重复它，因为，只有经过克尔凯郭尔的体验以及与其相近的灵魂，才能在某种程度上摆脱引向知识之树的致命的诱惑，并认真思索《创世记》的叙述。"假如我们问：什么是恐惧的对象，那么答案只有一个：虚无。虚无和恐惧形影不离。但是，一旦出现真正的精神自由，恐惧就会消逝不见。在更仔细地研究时，多神教徒的恐惧里虚无是什么？它就是天命……天命是恐惧之虚无……最英明的人也不能克服天命观。反之，天才到处发现了天命，并且越是深刻地理解它，他的知识也越深厚……天才的真正威力正表现在这里，在于他发现了劫数，但这也是他的无能所在，这对于日常意识似乎是胡说八道——但是，事实上伟大隐藏在这里，因为人并不生来就带有天命观……""这种英明之人，尽管他光辉灿烂，具有世界意义，但他是罪孽。理解这个需要有勇气，然而这也就是如此。"[①]需要有勇气，毫无疑问，而且，是巨大的勇气才能理解这一点，并公之于众。因为，必须承认精神在一无所知之中是会睁目不眠的，并且知识也会使人发生梦幻和麻木不仁。《圣经》故事是不能"修改"的：陷于罪恶是知识的开端，或者更确切的表述是，罪孽和知识只是表示同一"对象"的不同的词！有知识的人，不以体验为满足的人，"被体验激怒了的"人，和"渴求确信存在

---

① 《惧怕的概念》，第 93、96、99 页。

物必然应当如此存在(正如它存在着的那样),而不是另一番模样”的人——发现了不存在的天命,[①]对于一无所知的人,天命是不存在的,也没有任何办法使之屈服于天命。只要他还处在一无所知的状态之中。这里,对蛇的作用有了新的解释,我们“有知识的”人,好像觉得蛇是十分牵强附会地插入《圣经》故事的。放弃“纯真的一无所知”是最大的疑谜。既然,第一个人被赐予命名万物的权力,他还要知识干什么呢?为什么不给他不存在恶的上帝的至善,而要给他善恶并存、并需要区分善恶的世界呢?我们深信,区别善恶的能力是对人的某种补充和其精神的发展。就连克尔凯郭尔也按照这一人类有关善恶的过分人性概念的要求从事,经常从苏格拉底转向《圣经》,又从《圣经》奔向苏格拉底,并且,不能不承认,第一个人直到堕落以前,也就是在他领略禁树之果前,好像他还不是完全的、真正的人,这正是因为他不会区分善恶。几乎可以说,克尔凯郭尔认为,第一个人所处的精神深沉的睡眠意味着他还不会区分善与恶。因而结果是,蛇没有欺骗人——堕落完全不是堕落,而只是精神辩证发展的必然因素,就像黑格尔给我们指明了的一样。当然,克尔凯郭尔远远不懂这一点——当他否认纯真之人的自由存在时,他终究不由自主地把这一点与其不会区别善恶相联系。克尔凯郭尔就是这样,他如此狂热地使我们深信,自由不是在善与恶之间进行选择的可能性,对自由的这种理解是考虑不周的,

---

① 括号内援引的表述,就像读者准确的记忆一样是摘自《纯粹理性批判》——我只是强调了“必然应当”一词。

自由就是可能性。[①]

要知道:假如自由是在善与恶之间进行选择的自由,那么这一自由就应当作为主要是自由存在的创世主本身固有的。因此,完全可以假设,上帝在选择善与恶时,更倾向于选择恶。这一问题对于中世纪哲学思想是真正的“苦难解说”(crux interpretuum)。不能否定这样的观点:自由是在善恶之间进行选择的自由,热衷于古希腊思辨的中世纪哲学,不会也不敢把宗教观与伦理观相分离出来。同样不能容许的是:上帝“有权”喜欢恶而讨厌善。

这一“不可调和的矛盾”表明了宗教启示和思辨哲学的永恒对立。从这个矛盾中产生了邓斯·司各脱的“悖论”学说,他摧毁了前人建立基督教哲学的一切传统基础。他是第一个敢于说出那个可怕的、为理性理解所不能容忍的词:为所欲为,这个词被信教的哲学家们小心翼翼地隐藏着。上帝就是为所欲为,在上帝之上,既没有原理,也没有法律。凡他接受的东西就是善,凡被拒绝的东西就是恶。上帝并未在善与恶之间进行选择,这不像柏拉图在爱善憎恶时所想的那样。相反:凡他喜欢的东西就是善,不喜欢的东西就是恶。上帝是从不会予他以任何抵抗的虚无之中创造善恶的,正如他从虚无中创造出全部世界一样。追随邓斯·司各脱之后的烦琐哲学家奥卡姆威廉的,更为直截了当地发展了这些原则。毋庸置疑,邓斯·司各脱和奥卡姆的学说是与精神、与《圣经》完全相符的。不过对于思辨哲学来说,为所欲为和毫无限制的自由——

---

① “自由的可能性不在于我们能够在善与恶之间进行选择,这种考虑不周很少符合《圣经》,也很少符合思维。可能性就在于我们能够。”(《惧怕的概念》,第 44 页)

哪怕这是上帝的——也宛若判决书。在“为所欲为”里，思辨哲学无论什么也不能进行建构，因为失去了基础。事实上，奥卡姆和邓斯·司各脱是中世纪最后的独立思想家：在他们之后就开始了“烦琐哲学的瓦解”，就像在普罗提诺及其“升腾于知识之上”之后，不可能再进一步发展的希腊哲学一样。要么“升腾”于知识和伦理之上，要么彻底抛弃“启示”和启示中出现的人，并承受永恒真理和非受造法则的重负，如果人没有能力做这种“升腾”的话。新哲学选择了第二条道路，未来会表明这条路通向哪里，而中世纪哲学害怕永恒真理和非受造的法则，不亚于害怕上帝的为所欲为。它仿佛感到赋予真理、法律和人意义及价值的、不是它们的非受造性和不依赖上帝的独立性，后者不仅没有给它们增添什么新的性质，反而剥夺了它们最重要的性质。一切非受造同时就是贫乏不足、没有分给的，与其相应，也注定导致虚幻的存在。一切事物“摆脱”上帝之后，又置于虚无的控制之下。对上帝的“依赖性”是脱离虚无的自由，虚无正因为它是非受造的，宛如吸血鬼吸干了一切生物的血。克尔凯郭尔有关“不变性”的故事不仅麻痹了他这个孱弱之人，而且，还麻痹了创世主本人，并以惊人的直观向我们表明，一旦真理和原则遗忘了自己的仆从使命，并企图把最高权力据为己有，它们会变成什么。但是，为了历史的真理以及使我们感兴趣的问题，应当说，中世纪哲学在提出和解决基本的宗教问题上，都不是如此团结一致的，不像人们有时想象的那样，也不总是屈服于古希腊哲学的影响。中世纪哲学的宽广通衢与教父学紧密相连，总之是坚决地遵循希腊化的遗训，并且，通过自己的超群出众的代表，不敢也不愿意与希腊化一刀两断。或许，像通常那样，以不违背现

实为前提，可以描绘出一条宽广的主线，一方面从奥利金[①]和（亚历山大的）克雷芒，另一方面引导圣奥古斯丁直达14世纪开始。但是在中世纪还可以发现另一种流派，确实它远非如此强大，但表达了不可能也无必要调和《圣经》启示与古希腊哲学的理性真理的意识。德尔图良——我们有权在一定程度上把他看成是克尔凯郭尔的鼓舞者和精神之父，对此我们已经谈到并又要谈到——已经感到耶路撒冷和雅典之间的鸿沟是多么巨大。不过，彼得·达米安[②]是这一流派的最鲜明的代表，他几乎在邓斯·司各脱和奥卡姆之前400年，就在其著作（尤其是《论万能的上帝》（De ominipotentia Dei））中起来反对借助并利用古希腊哲学的合理原则来解释《圣经》的企图。他的这种大无畏精神就是今天也使我们十分惊讶。他对无论如何要限制上帝的万能的“必然性”感到恐惧。在上帝面前，一切必然性都把自己的真正本质暴露无遗，就像空洞无物的虚无一样。矛盾律或者“曾存在过的东西不能是虚无”（quod factum est infectum esse nequit）的原则可以在任何意义上束缚上帝，使他干任何事情，对于这种假设他甚至也认为是否定，是对圣经的挑战，也是最伟大的诱惑：“渴求知识”，它把人引向堕落。“谁引导大量恶习的人把知识的渴求作为它们的首位，就像军队统帅一样，并由此使不幸的尘世招致巨大的灾难。”在康德的《批

---

① 奥利金（Origen，约185—253或254），基督教神学家、哲学家、语文学家，早期教父的代表，对基督教教义和神秘主义思想的形成有很大影响，他把柏拉图主义和基督教教义结合，从而背离教会的正统说法，公元543年，教会把这一思想作为异端进行谴责。——译者注

② 彼得·达米安（Petrus Damianus，1007—1072），中世纪基督教改革家，原为红衣主教。——译者注

判》认为"纯粹理性"的天赋使命的东西中，在神学家们认为并且迄今仍认为"本地中更佳部分"(partem meliorem nostram)的东西中，在启示我们存在必然应当这样存在(像它存在那样)，而不是别的什么样子的知识的渴求中，中世纪的僧侣看到了原罪，他的全部灵魂因原罪而颤抖，就像由于死亡和毁灭所解体的呼吸一样。在上帝之前或上帝之上没有开端，无论是理想的、还是现实的都是如此。宇宙中的一切权力都属于上帝：上帝永远在发号施令，任何时候也不是服从。把任何东西摆在上帝之上的一切企图——我再重复一遍，无论这是理想的，还是物质的，反正一样，都引向"一片荒凉"。因此，当人们问基督，第一条戒律是什么时，他以雷鸣般的重复回答："听从以色列"(audi Israel)粉碎击溃了纯粹理性认识和纯粹理性认识藉以支撑的一切必然性。作为对于上帝一切都是可能的预言家的德尔图良，同样如此去领会《圣经》，克尔凯郭尔在他那里借用了有关荒谬的思想。确实，德尔图良没有说过"之所以相信，是因为荒谬"的话，它几乎像是他的所有同时代人硬加在他身上的。然而，我们在他的《论基督的肉身》(*De carne christi*)里碰到这种思想，表现为更具挑衅性的模式。我已经援引这些话，然而，考虑到克尔凯郭尔关于荒谬的学说与德尔图良研究《圣经》启示的方法的紧密联系时，我不得不立刻重新援引这些就是在神学著作里是也是唯一的话语："上帝之子钉在十字架上，他不因此耻辱而感羞愧。上帝之子已经死了，之所以信仰，是因为荒谬，而且，埋葬了又复活，此事确凿无疑，因为是不可能的。"在此因为"听从以色列"的意思以凡人几乎难以忍受的急躁和紧张把《圣经》的意思暴露无遗：抛弃有关可耻、荒诞、不可能的观念，忘却永恒真理

吧，因为，它们都来自狡猾的动物，都来自禁树之果。你越是注重自己关于善与恶、理性与疯狂、可能性与不可能性的“知识”，你就离生命的本源越远，虚无的权力就愈是强有力地支配你。最英明、最善良的人就是最可怕的罪人。在耶路撒冷和雅典之间没有也不应当存在和睦共处。来自雅典的是理性真理，而来自耶路撒冷的是启示。启示不能容纳于理性真理的范围之中：因为启示会摧毁它们。启示不害怕理性真理：它用自己的威严“它不羞愧，绝对可信”（non pudet，procsus credibile）和一切定然（cektllm）的胜利完成来回敬它们一切“羞愧、无用与无能”（pudendum，ineptum et impossibile），我们开始觉得通常的思维范畴是一层浓密大雾，遮掩着软弱无力和虚弱有病，然而大家认为这是威严和不可战胜的虚无。

无论德尔图良，无论彼得·达米安，是所有与之一起和步其后尘的人，都没有在历史上取得胜利。但是我要再次询问一下：我们最需要的终极真理不就在这我们很少听到的声音中吗？它不就隐藏在历史如此关心爱护的我们的羞愧、无用、无能，“野兽无从杀灭，人则不能永存”之下吗？

敢于宣告上帝万能的克尔凯郭尔，摆脱了思维的，甚至按基督教思维的人类所走的广阔大道。对于他来说，“庆胜”和“胜利”，受到承认的基督教是基督也就是上帝废除的基督教。但是在任何人也不知道的道路上或没有人开辟任何道路的荒漠里，向他传来无人知晓、无人需要的人们的悄声细语。这些人有“勇气”正视疯狂和死亡启示给我们的东西。他们看到和听到了见所未见、闻所未闻的东西。因此他们与大家甚至彼此之间都没有共同语言：这就

是“脱离大众”的人，正如克尔凯郭尔所表述的[①]，大众“拒绝”奇迹，以便亲眼目睹任何事情也不能干的纯粹仁慈，并因它而高兴。在我们的世界里，没有奇迹、仁慈和爱，也孤立无援而又软弱无力，除了“精神”满足以外，任何东西也不会赋予人。为了归还它们应有的力量和强壮，应当把伦理学的一切“慰藉”拒之门外，因为，这些慰藉掩护了俯首听命于不存在的虚无与理性的“不可能性”。理性和对自己规矩行为的意识是困难的，极其困难的。要知道，这就意味着“脱离大众”。当一个人与大家一起行动，他会感受到牢靠、稳固依靠的支柱——他也就“脚踏实地”了。他支持了大家，但大家对他的支持更大：理性和伦理的最终和伟大的诱惑也就在此。

---

① 信仰的骑士懂得，归属于大众多么美好而快乐。他知道，成为能把自己放入大众的人是多么令人放心，这种人自己把自己领进大众里。这样说吧，自己在再版自身：干干净净、赏心悦目、没有错字、众皆能懂的再版；他知道，在大众里理解自身是多么的好，这样自己理解了大众，而任何其他理解你的人，也在大众里理解你，并且会与你一起为大众给予了灵魂的那种放心而高兴。他知道，生为把大众作为祖国的人是多么美好，对于这样的人，大众是可靠的避难所，它始终敞开怀抱欢迎他。当他需要庇护时，在这里总是会受到非常热烈的接待。然而，他也知道，在大众之中一条孤寂、狭窄而险峻的羊肠小道盘旋而上；他还知道，生为孤独者，生为大众之外，并注定要孤独一人走完生命的全过程的人是多么可怕。他清晰地看到，他对人是什么样的态度。用人的语言说，他发疯了，并且不能对任何人加以解释。发疯——这还不是最客气的表达。假如不承认他的这一点，人们就宣告他是伪君子，并且他在自己的道路上攀登愈高，大家就会觉得他愈是坏透了的伪君子(《恐惧与战栗/重复》，第72、73页)。还有：不能借助大众以间接方式表现信仰；这就意味着取消信仰。信仰的悖论就在于这一点，并且一个人不能理解他人也就在于此。我们可以想象，假如两个人处在同样的境遇之中，那么，他们就会彼此理解……但是，一个信仰的骑士却无法帮助其他信仰的骑士。假若完全接受悖论的话，人只能成为信仰的骑士，否则，他就永远也不会成为信仰的骑士。在这些领域里，合伙是不可思议的。每个人应自行决定他自己的以撒是指的什么……假如有人有这么多胆怯和不幸，只希望把责任推诿于他人，并想成为信仰的骑士，这无论如何也会毫无结果。因为孤独之人，正是作为孤独之人，才有可能成为信仰的骑士。我能理解的伟大也就在此，但我达不到这样的伟大。我理解得更清楚的恐惧也就在此。(同上书，第68页)

因此,柏拉图才能够说,最大的不幸是成为理性的仇敌。这确是不幸,是可怕的不幸。然而,我们深信不疑,还有更大的不幸就是信任理性和伦理。它们把我们引向吞没一切的虚无面前,虚无变成了世界的主宰。摆脱虚无是不可能的:虚无就是那种恶魔、亦即"无从杀灭,人则不能永存"的怪物。只要人还指望"大众"的支持,只要他还害怕失去和脱离自己脚下的根基,只要他还依赖理性真理和自己的美德时,那他就完全处在自己最凶恶和冷酷无情的敌人的支配之下。

第二十章　上帝与强迫的真理

上帝是万能的，这个思想是我最深刻意义上的口号，它比我任何时刻所认为的意义更巨大。

——克尔凯郭尔

邓斯·司各脱写过下述极为坦率的自白："那些为某重要事情而否定偶然性的人应受到拷问，直至他们招认可以不拷问他们为止。"(Isti qui negant aliquod ens contingens exponendi samttormentis quoasque con cedant，quod possibile est eos non torqueri.)他的思想本身并不独特，不过是公开地表达了众皆想说的东西。令人惊讶的是，邓斯·司各脱，这个同时代人称之为(且非无缘无故)"精明博士"(doctor sabtilissimlls)的人，没有感到在为自己的原理作如此辩护时，也使哲学证明的整个体系信誉扫地。当然，他是对的，如果拷打者对他说，拷问将持续到他招认可以不拷问为止，他大概会按照要求招认的。但这毕竟只是大概。如果他具有苏格拉底和爱比克泰德的顽强和勇敢精神，那么，拷问将一无所获。倘若是勒古鲁斯或穆齐亚，情况亦会如此。有人能使拷问失去作用，那怎么办呢？"精明博士"的论点还有证明力吗？

另一方面，意志不够坚强的人在拷问时，会随便把什么都承认

为真理，只求不再受拷打。要他们招认，就不再折磨他们，他们就招认了；要他们招认，就必须折磨他们，他们也就会招认的，只求能放过他们。使徒彼得三次背叛导师，尽管没有受到拷打，只是受到了严厉程度不同的镇压的威胁。然而，邓斯·司各脱所说的情况是幻想虚构的。应该认为，在整个世界存在过程中，谁也没有因为要他承认“涉及某种存在之际”(aliquod ens contingens)而受到拷打。而相反的情景则司空见惯：生活折磨着人们，并以各种方式继续折磨他们，虽然他们早已承认存在的东西不仅照样存在，而且也不可能成为另外的东西。

但这也不是最主要的。“精明博士”认为，意志和智慧是人纯粹精神的属性，但他却怎能假设针对人情感的拷问，在谈到真理时具有如此决定性意义！当我们在爱比克泰德那里碰到这种想法时，我们会不足为奇，当作他哲学思想的不成熟。但邓斯·司各脱不是爱比克泰德：他不仅是中世纪，而且是整个思维人类最观察入微的思想家。他谈的是拷问，是真正的强迫性的体罚手段，就像真理的最后的论据一样。这值得深思，特别当我们从克尔凯郭尔那里听到人类存在的恐惧时，顺便提一下尼采的论据。尼采也谈到了“真理”在征服人时利用的“巨大痛苦”，还说真理像刀一样插入我们的胸膛。对这种论据，知识的理论不能、也不应置若罔闻。无论它是否这样做，它都得承认，它提供给真理以实现强权的纯粹心理，确信方法达不到自己的目的。无论充足理由律、矛盾律，或是极为明显的直觉，都不能保证人对真理的服从，于是，它最终只得求助拷问和暴力。克尔凯郭尔说，上帝从不强迫，但知识及其真理显然不像、也不想像上帝一样，它要强迫，靠强迫维持着，而

且，是极为粗暴、可恶的强迫，从邓斯·司各脱的例子看出，它甚至认为，没有必要用甜蜜的“并未见血流成河”（sine effusione sanguinis）加以掩饰。为思辨哲学扫清道路的知识理论忽视了这一点，不想看到任何值得注意的东西。不仅天真的爱比克泰德，甚至最深刻的思想家，如邓斯·司各脱和尼采，当他们碰到真理采用的方式和不同意自愿服从真理时，竟无困窘之感，仿佛应该如此似的。亚里士多德以几近天使的愤怒，叙述了“受真理强迫的”（ἀναγκαζόμενοι ὑπ αὐτῆς τῆς ἀληθείας）伟大哲学家的故事。确实，他没有谈到拷问，而是正确地认为，有的东西最好不要提它们，有时直观有百害而无一利。他把必然和暴力等同，广征博引谈论必然及其凌驾于人的思想之上的权力（βία）。柏拉图也没有提到真理施加于人的拷问，只限于指出，统治世界的是上帝都不能战胜的**必然**。“人充满了骄傲，他想象自己有知识，神圣而守规矩”，人感到，如果对“必然”视若无睹，如果听任知识不惜任何代价控制生活，那么，神圣和行为规矩就自然而然会有的。他不能忘记古人教诲的“将和上帝一样”，不同无能做斗争，却藏身于骄傲之中。因此，帕斯卡尔在谈到爱比克泰德时说：魔鬼般的骄傲。骄傲不是我们通常认为的对自己力量有信心，它是被逐人心灵深处的无能的意识。由于它无形，它比有形更可怕。人珍视、喜爱这样的无能，并把它偶像化。克尔凯郭尔需要有怪诞的想法：上帝的爱在至死不渝控制下，上帝受束缚，不能动弹，上帝和我们一样也被赐予了“肉中刺”，即为他也准备了真理给人的各种拷打，这是为了使他把存在哲学同思辨哲学对立，使他问真理怎么会统治上帝的，并使他把这看成理性骇人听闻的谣言，而谣言实际上确实证明了人的堕

落和原罪。甚至连莱布尼茨这样虔诚的、言必称基督教的人，也深深相信："永恒的真理在上帝的悟性，而不取决其意志。"(Les vérités eternelles sont dans l' entendement de Dieu indépendamment de sa volonté)。同样，像邓斯·司各脱关于拷问的证明力的思想一样，这个思想也不是他独特的。中世纪甚至古希腊都已有这种思想。莱布尼茨在神正论这个章节引用了柏拉图的话，这读者还记得：同理性一起统治世界的还有必然，但他也完全可以引用经院哲学家们的话，就像他引用恶的源泉的普遍看法一样。因此，更仔细地研究他的思想可能不无裨益："人们问恶从何而来。古人把恶归咎于他们相信在创世前就存在的、不依赖上帝的物质……但是我们都起源于上帝，那到哪里去找恶之源呢？回答是：恶之源应在造物主的理想本质中寻找，因为造物主隐藏在理想真理中，而后者在上帝的悟性，不取决其意志。应考虑的是，造物主在罪之前就已有独特的缺点，因为，造物主在本质上受限制，由此它不能知道一切，也会上当受骗，做错事。"莱布尼茨认为，只有不知道启示真理的多神教教徒，才可能假设存在着不由上帝创造，并不依赖于他的物质。但他又认为，把理想真理同上帝相提并论，或凌驾上帝之上，承认理想真理是非受造的，而是永恒的，这意味着"抬高上帝"赞扬他，崇拜他。确实，他承认世上一切恶皆源自非受造真理，不经上帝意志许可，就以某种方式钻入他的悟性中，这大概会使他坐卧不安。但这根本不存在：整个神正论（即证明上帝）建筑在上帝不能克服非受造真理的基础上。这样，神正论与其说证明了上帝，不如说证明了恶。理性迫切地想理解存在的真实面目，它达到了自己的目的。它的"经验"不仅不令人烦恼，反而令人满意。它认为，哲学的任务

完成了，用拷问让人和上帝服从吧。世界应不是尽善尽美的，除恶是不可能的。当然，如果不是这样，如果真理不是永恒的，而是受造的，人不是受造的，而是永恒的，那就不需要恶了。或者，如果真理在未征求上帝同意前，不能钻入它的悟性，恶在宇宙中就无立身之地了。但莱布尼茨不可动摇地坚信：创世本身就以不完善为前提，陷入罪孽之前的人，即刚从造物主手中走出来的人，同其后代一样软弱无能、渺小可怜。恶不像《圣经》所说，不是通过陷入罪孽或从陷入罪孽而来的，而是由上帝造人产生的。如果我们偷吃禁果，就会使非受造真理进入我们的悟性，我们就会像上帝一样知道善和恶，实际的宇宙就得到了证明。

我们重又看到，《圣经》中的蛇是《创世记》故事中多余的，但却是思维人类杰出代表的精神领袖。莱布尼茨追随经院哲学家，把创世活动看成恶之源，甚至没认识到这样一来，他反倒使恶永恒了。他更少怀疑的是，在批评创世的同时，他也否定了《圣经》。须知在《圣经》中恰恰相反，上帝创造的一切都是至善的。正由于上帝所造，才是至善的。这样，若莱布尼茨真想遵循《圣经》，那他能够而且应该在非上帝创造的真理中（正因为它们非上帝所造）看到，或至少力求看到缺陷、弊病和至善的不相关性，因为，至善是由上帝言传给他让出世的万物的。实际上，由于永恒真理虽理想，但仍像古希腊先哲所说的非受造物质一样，没有灵魂和意志，空洞虚幻。它们由虚无而来，并早晚要回归于斯。早在青少年时代，莱布尼茨就读过了路德的著作《论奴役的意志》，以及伊拉斯谟[1]的《自

① 伊拉斯谟（Erasmus，1466—1536），文艺复兴时期尼德兰人文主义者，对经院哲学与宗教偏见持批评态度。——译者注

由倾向论》(*Diatribae de libero arbitrio*),此书是反对他们的。虽然他很年轻,但已极好地弄清了争论双方的论据。但他没有注意到路德的“人就不能生活”,尽管路德是大声吼叫的。路德大声反对的是过去的,确切地说,压制性的真理:它们未经上帝许可,就进入了上帝的意志;他还反对伊拉斯谟这样的人,他们未察觉到这些永恒真理在进入他们的悟性后,奴役和扼杀了他们的意志。莱布尼茨一生都认为,路德的“人就不能生活”不是“论据”,根本不能对立于永恒真理依赖的并企图借之独立于上帝的“自明性”。当然,他不大会假设,我们对不取决于上帝意志进入他悟性的真理的忠诚是《圣经》中第一个堕落的结果,对罪的诅咒以自明性为基础,理性、思辨哲学家和知善恶树的果实一样毫无用处(那么用上帝的至善来阐述)。莱布尼茨和思辨哲学都认为原罪是神话,确切地说,是虚构。出于对公认神圣的书的尊重,不应同它争论,但也不能把它当真。无论路德怎么怒吼,无论先知和使徒们怎么呐喊,哲学家确信,永恒真理的雷霆不能击碎理性。如果像莱布尼茨承认的那样,世上一切恶皆源自永恒真理,这并不能动摇永恒真理和哲学对永恒真理的虔敬。真理实际上不可动摇,也不能容忍看着它的人们动摇。它为动摇的人们准备了刑罚,它威严地要求人们如实地接受它。它以自己的非受造性和不依赖于任何事物乃至上帝的独立性,骄傲而充满信心地回答任何疑问和批评。这里,我们显然陷入了人用通常方式找不到出口的迷宫。一切“论据”都在非受造的真理一边。不能同它争论,但须同它斗争,应该抛弃它,就像某种魔力和噩梦一样。但“理性”从不首当其冲。“理性渴求”非受造真理,甚至毫未预感到其非受造性中隐藏着灭亡,而其“理想性”中,

潜伏着不亚于古人听说的“物质”对整个生活的威胁。神的或《圣经》的“命令”是对理性的极大诱惑，生活本身对理性也是极大的诱惑，因为生活证明了理性用仇视的语言译成“随心所欲”的、具有创造力的“命令”。理性严禁人“哭泣与诅咒”，并严厉要求人理解。理解指承认和感激非受造真理，对之惊奇并加以赞美。但人的一切诅咒都针对理性所接受和感激的东西，首先是针对真理，因为它们自命不凡，以非受造性为优点，渗透了悟性，但不是莱布尼茨所说的上帝的悟性，而是堕落人的悟性。只有诅咒才能驱逐它们，只有不妥协的、准备牺牲一切的对知识树之果实的仇恨才能开辟通往生命之树的道路。理性及其对非受造真理的惊奇应对立于荒谬，及其对真理不经上帝意志给宇宙带来的毁灭的绝望。非受造真理本身无生命，也不给生命带来死亡。但罪来自它们，从罪中解脱，不在于认识到一切事物的不可避免性，也不在于意识到，“不可避免性”后便顺服之的美德，而在于对万能的、根据自己意志创造万物的上帝的信仰。在上帝面前一切非受造的东西都是可怜的，是空洞的虚无。克尔凯郭尔提倡的荒谬的实质就在这里，由此产生了存在哲学，它同思辨哲学相对，是《圣经》的启示哲学。

只有用克尔凯郭尔的辩证法的大无畏精神及无限的“严厉”，才能看到思辨哲学的真正实质。思辨哲学产生自对虚无本能的无限恐惧。对虚无的恐惧迫使人认知，即在非受造的、不依赖任何人的普遍而必然的真理中寻求庇护。我们认为，这些真理能使我们免遭充斥存在的任意的偶然性的迫害。当康德说理性渴求普遍而必然的真理时，他反驳形而上学的权利说，形而上学在这方面不能满足理性。他说的是对的，因为形而上学不拥有普遍和必然的真

理。但康德没有问普遍和必然的真理为人准备了什么，为什么理性如此渴求它们。他自认为是善良的基督徒，他熟读《圣经》，知道阿摩司所说的、后来又由使徒保罗重复的话“遵守教规者以信仰为生”(justus ex fide vivit)。他也知道使徒保罗的另一句话：一切非信仰的东西皆为罪。由此似乎很容易在理性的“渴求”中猜到或怀疑到“无法实现的贪欲”(concupiscentia invincibilis)，先知和使徒们把它看成并教我们把它看成始祖堕落的最可怕后果。康德引以为豪的是他为了开辟信仰之路取消了知识，但这是什么信仰？若人追求的是普遍和必然的真理，对纯粹理性的批判小心地保护了所有的必然真理，它们在对实践理性的批判中变成了无上命令和“你应该”。哲学批评只是再一次地表明理性不能忍受，也不容许任何批评，因为以批评起家的德国唯心主义回到了斯宾诺莎及其训诫：“侮辱伟大理性的人为自己准备了什么样的祭坛”。路德欲战胜亚里士多德的努力成了一场空，因为没有得到历史的承认。甚至在有一定影响的新教哲学家和神学家中也难找到承认康德理性的“渴求”是导致始祖堕落的“无法实现的贪欲”，并把它看成“因为只要它不死，人就不能生活的怪物”的人。相反：人十分恐惧《圣经》宣扬的自由和神圣的不受约束的命令，准备屈从任何基础，甘愿被任何力量奴役，只是不要丢失牢固可靠的指导。上帝不强迫任何人，这个思想对我们不能容忍，而上帝不受并绝对不受任何约束的思想则完全是一派胡言。当克尔凯郭尔走近神的自由居住的神圣殿堂大门时，他失去了通常的勇气，求助于间接表达：如果在上帝之上还有某种力量，某种基础，无论是物质的还是意识的，那么我们实验中所看到的所有恐惧也不会放过上帝。更糟糕的是：

上帝所知的恐惧同凡人经受的艰难痛苦有天壤之别。于是，如果上帝不是真理及由真理制约的可能和不可能的源泉，如果真理超乎上帝之上，就像超乎人之上一样，如果真理对上帝和人都视若无睹，那么上帝和人都无力自卫。他的爱和慈善也无能为力。当上帝看着真理时，他就变成了石头，他就动弹不得，不能说话，不能回答正被钉死并向他求救的儿子。我多次重复过，克尔凯郭尔这些话是以极其鲜明、具体、直观的形式表达了存在哲学的基本思想：上帝是万能的。这也是他猛烈抨击教会的意义之所在。教会、基督教同理性和睦相处，取消了耶稣，取消了上帝。同理性"生活"是不可能的。人只能以信仰为生，一切非信仰的东西皆为罪，皆为死亡。信仰无须经过理性同意，带来了某些东西。信仰取缔了理性。人得到信仰不是为了维护理性对宇宙的统治，而是为了使人自己成为上帝创造的世界的主人。信仰带领我们通过理性否定的东西，如荒谬，到达理性使之与不存在同一的东西。理性教人服从，信仰则给人命令的权力；思辨哲学使我们成为奴隶，存在哲学则要闯过理性设立的自明性冲向自由。有了自由，不可能就成为现实。正如古人云"你们便无所不能了"。

第二十一章　赎罪的秘密

在此，所有先知都在精神中谛，基督是最大的强盗、私通者、窃贼、罪犯、亵渎神灵者……世界上从未有一人能超过他。

——路德

我们还剩下最后一步未走。某种力量使我们确信虚无是不可战胜的，它要成为宇宙的主宰。生活经验带给我们的一切中，这是最不可思议和神秘莫测的。那种蠢钝和漠不关心的俯首听命几乎同样神秘，我们大家在接受它的同时也接受了虚无的统治，以及对虚无的本能和无法遏止的恐惧。只有超群出众之人，才会对所发生事件的异常性徘徊沉思。帕斯卡尔已感到这一可怕的"奇妙情景与神奇的昏昏欲睡态"（enchantement et assoupissement surnaturels），路德也对我们谈到"奴性的意志"（servo arbitrio）。克尔凯郭尔则喋喋不休地向我们重申受奴役的意志。不过，思辨哲学不愿意承认这一点，就像它不能或者不愿意指出，用康德的话说，受奴役的意志是知识可能性的条件。大家都宁愿认为，知识是自由可能性的条件，大家也深信不疑，自由就是在善恶之间进行选择的自由。我希望上述的说明会使我们相信，这两个假定恰恰是思辨哲学可能存在的条件。为了要成为思辨哲学，就必须使人（和

上帝：莱布尼茨给我们“表明”了这一点)的意志服从于知识，只有服从于知识，受奴役的自由“通过事实本身”(ipso facto)才能成为在善恶之间进行选择的自由。知识把人引向不顾也不依赖于任何人意志而形成的现实，即引向意识的直接材料。在这一现实里，人发现一切都是现成的、早已形成的：舍此，人就不能变更存在的现行体系。思辨哲学就是由此出发，只拥有智慧的教诲和原理，在思辨哲学的命运面前停留止步。哲学教人在“此”中理解“必然性”，“接受”这一必然性。在某种程度上，这是与它相适应的。当然，哲学懂得，在这一“某种程度”之下蕴含着什么样命中注定的意义。但是，它顽固地对此保持缄默，因为，它不能忍受结束一切适应的“疯狂和死亡所讲述”的故事。为了不失面子地摆脱困境，思辨哲学打发我们去找道德，因为，它拥有魔术般的艺术把必然变成应当甚至希望，并以此麻痹我们的全部反抗力量。上述克尔凯郭尔的话引自他的《肉中刺》，它以惊心动魄的直观向我们展示了，信任“纯粹理性”的人所处的状态：如在噩梦中一样，他感到可怕的恶魔在逼近他，可他四肢却动弹不得。是什么使他呆若木鸡？是什么桎梏和奴役着他的意志？克尔凯郭尔答复我们说：是虚无。他一清二楚地看到，征服他的权力，征服我们所有人的权力就是纯虚无的权力——然而，要战胜对虚无的恐惧，就是要找到那个能解除虚无魔力的词和手势，但他却找不到。他寻求着一切新的“知识”，他试图以崇高训诫演说来使自己确信，决心顺从甚至愉快地忍受落在我们命运上的恐惧是我们令人艳羡的使命、他愤怒欲狂地招来新的恐惧，希望随后能忘却失去的自由。可是无论“辩证法”，还是“训言”都不能实现对恐惧的希望。恰恰相反——心灵的麻痹和意

志的软弱无力却在不断增长。知识证明了，一切可能性都已结束，训言则禁止斗争。信仰的变动是唯一能使他从极其着魔的世界中脱身的东西，但这他却做不到。虚无继续做着微不足道的事情：对虚无之恐惧妨碍人去做能够拯救他的事情。

这是否意味着，末日、最后的末日已经来临？是否意味着思辨哲学及其真理和折磨控制了世界？意味着产生自聪慧的视觉的俯首听命的道德，就是人类所能指望的一切？

向谁请教这些问题？克尔凯郭尔摈弃了《圣经》里的蛇，帕斯卡尔却直言不讳地谈到麻痹人类的超自然性。不过，假如克尔凯郭尔正确地看到，支撑人类知识的只是对虚无的恐惧，我们如此顽强地力求清除《圣经》里的"超自然性"是否正确？我们这样又符合谁的愿望？我们向谁请教这些问题？显而易见，向人们迄今请教的思辨哲学，即向虚无请教，对虚无之恐惧迫使人抛弃生命之树，而把自己的希望与知识之树相联结。只要我们还请教，我们就仍完全处在原罪的统治之下。应当不再询问，应当拒绝客观真理，应当拒绝给客观真理决定人类的命运的权力。但是，如果人的意志处在"昏迷不醒"之中，他的意志被奴役、被麻痹了的话，他又怎样能做到这一点？这不意味着"要求不可能"吗？毫无疑问，这确实意味着要求不可能。就连多次对我们谈到"自由的昏迷不醒"的克尔凯郭尔也敢于说，上帝意味着一切都是可能的。或者更确切地说是这样：正是克尔凯郭尔在他的体验里看到，陷于罪孽始于人类失去的自由：罪孽是自由的昏迷不醒和软弱无力，正是为软弱无力而付出可怕代价的人，才可能理解"上帝万能"这句话中的全部伟大意义，尽管不能预感到对我们堕落的，软弱无能的人来说不存在

的东西。上帝就是意味着，没有我们理性如此渴求，并如此令人神往地引起我们迷恋的知识。上帝就意味着，也没有恶，只有原初的“命令”和天堂的“至善”。在它们面前，我们所有建立在矛盾“法则”，充足理由“法则”及其他“法则”之上的真理都会消解而变为幽灵。人不能摆脱向他指示虚无并使他产生对虚无无法遏制的恐惧的引诱者的支配。人不能摘吃生命之树的果实，并强迫以知识之树的果实为生，甚至当他确信它们会带来疯狂和死亡之时，仍依然如故。难道人类“不可能”就是真理？难道他不只是证实了软弱无力，只是当这一软弱无力在延宕时，他才有意义吗？[①] 现在，我们再来看看另一个人说的话，他早在克尔凯郭尔之前几个世纪，就像克尔凯郭尔谈论“自由的昏迷不醒”一样，紧张和气愤地谈到“受奴役的意志”。《圣经》中使路德最感兴趣的是，它使别人最讨厌的东西，他在“信仰的黑暗”(tenebrae fidei)里去寻求对“我”清晰、清醒的判断的摆脱。路德像克尔凯郭尔一样也体验到，理性小心翼翼不让我们知道我们意志是软弱无力的。因为，它正确地预感到自己的力量唯有维系于软弱无力之上。路德深信，受奴役的意志不能把人引向他最需要的东西，意志的奴役和无能，是理性提示给我们的真理的来源。因此他才如此不可遏止、粗暴、常常不公正地抨击经院哲学。他把亚里士多德在伟大经院哲学体系里有形和无形

---

① 试比较克尔凯郭尔1848年日记里一段最精彩的话：“对于上帝一切都是可能的。这一思想是我在这句话最深刻意义上的口号，它对我的意义还比我任何时候所能想象的要大。我丝毫也不敢大胆设想，既然我没看到出路，这就意味着，上帝也没有出路。因为我把自己可怜的幻想和其他类似一切同上帝支配的可能性混淆在一起是自傲和绝望。”(《日记》，第一卷，第379页)

的存在，看成对启示真理的侮辱和挑战。对路德来说，亚里士多德是“无法实现的贪欲”和“渴求知识”的体现，它控制偷吃禁树之果的人，他把它看成“野兽无从杀灭，人则不能永存”。克尔凯郭尔的存在哲学对路德的“唯凭信仰”是继承关系。人的使命不是为了去接受和实施理性真理，而是为了用信仰的力量去消除这些真理：换言之——弃绝知识之树而回归生命之树。为《圣经》所感召的“人不能永存”的路德敢于作为异议反驳理性的自明性，就像约伯的哀号和诅咒，被克尔凯郭尔作为对思辨哲学的反驳。路德像克尔凯郭尔一样，其思维增添了新的一维——信仰。这是普通意识认为荒诞不经的虚构。值得一提的是，路德的学说与最后的伟大经院哲学家邓斯·司各脱和奥卡姆（经院哲学从他们开始崩溃）的学说有机相连。为邓斯·司各脱所宣扬的上帝为所欲为，连根摧毁了渴求把启示与理性真理联结及调解的哲学之可能性。经过几千年几乎最紧张的精神工作突然弄清了启示和理性真理神秘的共生的矫揉造作和反自然性。这个共生曾激励了中世纪思想最有影响的代表人物的创作灵感。假如上帝为所欲为，不顾一切地决定什么是善、什么是恶的话，那么，什么才可以阻止住我们下一步，什么才会妨碍我们与彼得·达米安和德尔图良一起断定，上帝不顾无论思维还是存在的任何规律，任意地决定什么是真理呢？也可以说，第一个原理比第二个原理略微更挑衅些：可以与不承认我们的逻辑的上帝言归于好，上帝是无道德的——什么样的意识能容纳这种假定呢？对于希腊哲学（就像对于最新的哲学一样），这个原理意味着一切哲学的终结。作为上帝本质的主要特性的为所欲为是一片荒凉，它应当使信仰和不信仰的人同样感到厌恶。关于这一

点毋须赘言：日常经验就足以把蕴含在“为所欲为”概念里的卑鄙龌龊和令人厌恶的意义暴露在光天化日之下。但是，日常经验无论暴露什么，也不能否认这一事实：中世纪哲学力求按照教会之父的成例来“理解”和“解释”启示，并以其最后的杰出代表人物那里（并直接在托马斯·阿奎那[1]之后！）到达上帝为所欲为的观念。确实，最后一步尚未走出。就连奥卡姆也没有下定决心仿效彼得·达米安，矛盾律在他那里也夺取了统治上帝理解的权力。不过，事情并未因而改变。邓斯·司各脱和奥卡姆在剥夺了理性真理的道德制裁后，给荒谬敞开了通向所有存在领域的途径。上帝可以克服矛盾律，他能够不顾“因为是事实，所以不可能是未完成的”（quod factum est iufectum esse ne quit）的原则，使用自己的那种发生在一切“有序能力”（potentia ordinata）之前的“绝对能力”（potentia absoluta）的权力，所以会有时使原初变成任何时候也不是原初，就像他能够使具有开端者而无终结一样，也像他能够赐福无限狂热的渴求有限一样。尽管按我们的见解，在这里蕴含着同样的荒诞，同样的矛盾，就好像圆的正方形概念一样，我们在这里被强制看到，既对于我们又对于创世主的不可能。对于我们来说，创世主的毫无限制的为所欲为既是疯狂、也是可怕的思想。我们大家准备着，与莱布尼茨一起以自己的灵魂打赌，只有矛盾律和充足理由律，才能使人确信，当他在探索真理时，他有权希望在遇到真理时认出它，并且任何时候也不把谎言当作真理，或把真理当作

---

[1] 托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas，1225或1226—1274），中世纪哲学家、神学家。他断言信仰高于理性，上帝的启示高于知识。他的哲学和神学体系后称为“托马斯主义”，著作有《神学大全》《反异教大全》等。——译者注

谎言。从苏格拉底尤其是从亚里士多德开始直到我们今天，人类思想把这些规律及其坚不可摧，看成反对从迷误的各方面围攻我们的重要堡垒。能弃绝它们吗？当中世纪哲学面对邓斯·司各脱和奥卡姆的“悖论”时，它不得不或者向自己的宗教领袖“哲学家”(philos phus)，转过背去，并且承认是虚构的《圣经》故事是真理的本源，或者使自己陷入在它之前创立的决疑法[1]解释方式的不幸存在。当然，还有第三条出路：把《圣经》束之高阁，也就是说，当谈到真理时，不再理睬它。但是，这是一条无比英勇的出路。广为流行的中世纪哲学并不敢“走如此之远”。就连笛卡尔也不敢如此信赖自己的思维能力，或者至少也不敢谈到这一点。只有斯宾诺莎敢于提出和解决中世纪思维形成的巨大而最可怕的问题：假如应当在《圣经》和理性、亚伯拉罕和苏格拉底、创世主的为所欲为和永恒的非受造的真理之间进行选择——而且不选择就不行的话——那么，就不得不跟随理性走并把《圣经》交存博物馆。作为中世纪对《圣经》的可见和不可见的解释者的亚里士多德做了自己的事：斯宾诺莎的出现是他的哲学指南的结果。邓斯·司各脱和奥卡姆发现了圣经世界观的“为所欲为”。斯宾诺莎则把它作为莽撞加以摈弃，并回归到建基于证据、必然性和“第三类知识，直觉知识”(tertium genu cognitionis，cognitio intuitiva)之上的知识观念，后者(指拉丁语那些词还把意识的直接材料变为不可动摇的真理。你们在意识的直接材料里，无论怎么寻找，也找不到任何规律、任

[1] 决疑法，中世纪烦琐哲学和神学中用一般教条解释个别事例的一种诡辩方法。——译者注

何真理。在它们之中，既无矛盾律，又无充足理由律。在它们之中，你们同样也不能找到那种自明的真理，即“因为是事实，所以不可能是未完成的”。这一切都不能在经验中“谛视”，即使通过斯宾诺莎与“证明”(demonstrationes)相提并论的“聪慧的视觉”(oculi mentis)这只能附加于经验。理性的使命也就在此。经验只能激怒理性，理性追求的是普遍而必然的真理，只有普遍而必然的真理，才能使知识成其为知识。没有它们，经验就是混乱无序、奇异怪诞、不受任何制约的事件过程。变化无常的命令到处在窥伺我们，唯有“命令”引起的为所欲为的突然性，到处在专横跋扈地威胁我们。知识，并且只有知识，才能最终消除为所欲为。柏拉图说得对：我们拒绝理性和知识之后，就使自己陷入最大不幸。柏拉图正确地、有先见之明地预感到遥远的精神后代——邓斯·司各脱和奥卡姆会到他的著作里去寻觅什么。他在《游叙弗伦篇》中以苏格拉底的名义庄严宣称，善的观念不是受造出来的，它在神灵之上，神圣不是因为神圣，神灵才爱它，而是因为它是神圣的，神才爱它，应当爱它。柏拉图已完全清楚地认识到：道德捍卫着真理，假若道德擅离职守，真理就要一败涂地。真理和道德都不是受造的：神灵在自己的认识和评价中不亚于人注定服从真理和道德规范。“不要嘲笑，不要哭泣，不要诅咒，而要理解”这就是人类和神灵思维的第一条圣训，在它面前全部《圣经》的圣训都应当退居第二位。更确切地说，鉴于教会之父和经院哲学经常援引《圣经》本文，只好这样说，《圣经》学说经过亚里士多德哲学的前提条件而折射，变成了自己的对立物。要力求理解：理解曾经并继续使最敏感的人对《圣经》的雷鸣闻所未闻。克尔凯郭尔把我们引到那历史震颤的瞬间，

即上帝的爱和慈悲心,与对非受造真理的忠诚性相冲撞之时,爱被迫做出让步:上帝就像人一样,无力地响应巨大绝望的哀号。克尔凯郭尔知道自己的所作所为因而极力使这个问题尖锐化:“间接表述”在这个冲突中获得了克尔凯郭尔从未得以的震撼人心的表达。理解从上帝那里吮吸了他的一切威力,与之同时还有他的灵魂。他的意志处于昏迷不醒、麻痹之中,为某个“原理”做奴隶,连上帝本人也变成了“原理”。换言之,上帝受到了诱惑,他也领略了他预先警告不要吃的禁果……再继续走下去——就无处可去了。克尔凯郭尔却把我们引向原罪,它不是人而是上帝所犯的。克尔凯郭尔把我们引到那里了吗?或者还是他自己被带到了那里?

这就是为什么我要回想起路德对《加拉太书》的注释。我现在引证他的话,这些话同时也是反映在克尔凯郭尔的主要著作内容中的对试图洞察陷于罪恶的意义和使命的注释。当然,路德在谈到著名和众所周知的《以赛亚书》第 53 章时,写道:“一切先知都在精神中谛视,基督是最大的强资、私通者、窃贼、罪犯、亵渎神灵者,世界上从未有一个人能超过他。”

路德就是这样说的,这也是《以赛亚书》第 53 章对于我们的理性和道德的可怕和毁灭性的现实意义。他也再一次在更为露骨并对我们更难容忍的话里,表述了这样的思想:“上帝派自己的独生子去尘世,并把一切罪恶加之于他身上,说:你是彼得,一个离经叛道者,你是保罗,一个强暴者和渎神者,你是大卫,一个私通者,你是偷吃天堂之苹果的罪犯,你是十字架上的强盗,你犯了尘世中所有的罪。”

第二十二章　结论

克尔凯郭尔极其狂热地追求有限，这尽管在内部有矛盾，但因此从人的评价来看，这虽不可能和毫无意义，而从神的评价来看，可归结于那个能战胜一切“不可能”和“你应该”的唯一需要。

——列夫·舍斯托夫

像路德和克尔凯郭尔一样，陀思妥耶夫斯基同样狂热有力地表达了存在哲学的基本思想。他在苦役中没有虚度年华，他只读了一本书——《圣经》。可以认为，在苦役中读《圣经》的效果，不同于在作家书房中。服苦役的人学会了用不同于自由的人的方式提问，敢于大胆思维，对此，他自己都确信不疑；确切地说，他敢于大胆地向思维提谁也不敢提的任务：为不可能斗争。尽管陀思妥耶夫斯基不知道克尔凯郭尔这个名字，但他同克尔凯郭尔的言论有异曲同工之妙：“人们在不可能面前立即平静了。不可能是石墙！什么是石墙？或许，是自然规律，自然科学的结论，数学。比如说，当人们向你证明你起源于猿人时，不必大惊小怪，承认现实吧。人们又向你证明，你身上的一滴脂肪对你来说，比一万个人的脂肪更宝贵……这样，也承认吧，别无他法，因此二加二是数学。反驳试试吧。‘安静点，你不能叫喊，不能造反，因为二加二就是等于四！

自然不必向你请示。它不理你的愿望,也不管你是否喜欢它的规律。你应接受它,实事求是地接受,包括它的全部结果。墙么就是墙,等等’。”陀思妥耶夫斯基寥寥数语概括了我们从邓斯·司各脱、波纳文图拉、斯宾诺莎和莱布尼茨那里听到的东西:永恒的真理存在于上帝和人的悟性,这不取决于他们的意志,永恒的真理拥有所能想象的一切恐惧,因此,“不要讥笑,不要哭泣,不要诅咒,而要理解”真理是强迫的真理,因此,不管它来自于谁,它只有以牙还牙自卫才能成为真理。它给那些不承认这个的人准备了刑罚,能从他们的内心掏出所需的招供。从上述引语中可看出,陀思妥耶夫斯基对此的认识毫不逊色于邓斯·司各脱、波纳文图拉、斯宾诺莎和莱布尼茨。他同样知道,我们的理性渴求普遍和必然的真理,尽管他从未读过康德的著作。当思辨哲学被苏格拉底和亚里士多德迷惑,并全力以赴把启示纳入理性思维的平面时,当康德写了一系列批判以证明推崇理性的狂热时,陀思妥耶夫斯基则表示了可怕的怀疑,或者说,伟大而惊人的怀疑:在理性的狂热中反映了自人堕落后一直控制人的“无法实现的贪欲”。我重申并坚持这一点:他像克尔凯郭尔一样知道统治我们的原罪,但他感到罪的恐惧,其中流露了对自封为理性真理的权力的虚幻的预感。在上面的引语中,他言简意赅而且直观形象地总结了思辨哲学关于强迫真理的基本原则,接着他出乎读者乃至自己的意料,仿佛忘情地呐喊道——不是说(这种事只能呐喊,不能说):“上帝,我同自然和代数的法则有何相干,如果我不喜欢这些法则和二加二等于四?诚然,我不会以头撞墙,如果实际上也无力这样做,但我不能与之妥协,只是因为这是石墙,而我却没有力量。似乎这石墙真的是平

静，真的含有某个和解的词，只是因为它二加二等于四。噢，多么愚蠢至极！若能理解一切、意识一切以及所有的石墙和不可能那该多好啊！如果你讨厌和解的话，就不要同任何不可能和石墙妥协……”康德批判了纯粹理性，他唯一崇拜的真理是理性真理，即强迫的真理。认为“强迫”只是给判断的真实作反证、一切“必然”应该而且能够消溶于自由中（被他预先纳入康德的“自在之物”的领域）的思想同康德的“批判哲学”格格不入，也同斯宾诺莎、莱布尼茨和神秘论思想的经院哲学家的教条哲学大相径庭。对思辨哲学来说，陀思妥耶夫斯基敢于反驳证据的可证实性更荒诞不经：人怎能仅根据他认为真理是令人厌恶的就加以抛弃呢？无论真理带来什么，都得接受。此外，人要接受一切，因为不这样就要受到前所未闻的道德和肉体的拷问的威胁。这是思辨哲学的“不灵活，便会失败”，虽然思辨哲学从未明确表述过，只是仔细地隐藏着，但我们已知，它始终隐含地参与并鼓舞思辨哲学。只有陀思妥耶夫斯基的大胆果断，克尔凯郭尔的“大无畏辩证法”，路德的大悟大彻，德尔图良或彼得·达米安的急不可耐，才能认清真理中的“因为只要它不死，人就不能生活的怪物”才能以此为武器同一大堆辩护自明性的“证据”做斗争。或者只有用克尔凯郭尔的无限绝望，唯有它才能把人抛到存在的另一平面：那里强迫结束了，随之永恒真理也结束了，或者说，永恒真理结束了，强迫也随之结束了。

在克尔凯郭尔至死不渝冷冰冰的怀抱中受尽折磨、疲惫无力的上帝，或路德称之为世界最大罪人的上帝，是那个不是在口头上而是在实际经验中，经历了我们存在的最后一个谜的全部恐惧和无限磨难的人，只有他，才敢于转移对“意识直接材料”的注意，并

期待来自"奇迹"的真理。于是，克尔凯郭尔抛出了"上帝万能"的口号，陀思妥耶夫斯基起来反对石墙和"二加二等于四"，路德懂得了，不是人，而是上帝偷吃了禁果，德尔图良推翻了我们永恒的"羞愧、无用和无能"(pudet，ineptum et impossibile)，约伯赶走了信神的朋友，亚伯拉罕举刀杀子，启示的真理吞噬、消灭了一切人们从知善恶树上得来的强迫真理。

堕落的人，很难理解启示和知识真理之间的永恒对立，更难接受有关强迫真理的思想。但人在心底深处毕竟仇视强迫真理，仿佛它隐藏着欺骗和魔力，仿佛它来自空洞而无能的虚无，而恐惧虚无会使我们丧失意志。陀思妥耶夫斯基、路德、帕斯卡尔和克尔凯郭尔等人提醒人们注意：当始祖陷入罪孽的声音传来时，甚至最无忧无虑的人也谨小慎微起来。强迫统治下无真理。强迫的、对一切漠不关心的真理不可能决定宇宙的命运。我们无力驱散虚无的魔力，我们不能摆脱控制我们的超自然的诱惑和麻痹。只有用超自然，才能征服超自然。人们对上帝允许"蛇"引诱始祖、采用各种强盗行径把原罪从上帝身上转嫁到"人"身上感到极度愤慨！是啊，谁敢把恐惧及联袂而来的罪归咎于上帝吗？这不是审判上帝吧？我们的悟性对此不能有两种回答。人犯罪了，如果罪毁了他，这是应该的。但路德和所有读《圣经》的人发现了另外一种东西：上帝无所不能——"因为他是万能的、凭空制造万物的上帝"(est enim Deus omnipotens ex nhilo creans omnia)。对上帝来说，没有矛盾律、充足理由律和永恒的非受造真理。人偷吃了禁果，并因而害了自己及后代：生命之树的果实他摘不到了，他的存在变成了幻影，就像克尔凯郭尔对丽琪娜的爱情一样。《圣经》证实说，过去

确是这样。《圣经》、我们的日常经验和思辨哲学还证实说，现在亦如此。但不管怎么说，不是人而是上帝摘吃了禁果。万能的上帝使往事成为乌有，使乌有又变成往事，尽管我们理性和道德的一切法则极力反对。上帝为了不背叛"至死不渝"，对自己儿子乃至平民百姓的呼救都置之不理。上帝对有限的、虽由他制造的人的呼救，比对残忍的、虽非受造的永恒真理的要求听得更清楚。他为人创造了星期六，不允许为星期六牺牲人。上帝无所不能。他承担了全人类的罪，他是最大、最可怕的罪人不是彼得，而是他叛教；不是大卫，而是他通奸；不是保罗，而是他迫害了耶稣；不是亚当，而是他自己偷吃了禁果。但上帝没有办不到的事。罪不能毁灭他，他却毁灭了罪。上帝是一切的唯一源泉：一切永恒真理和道德法则对他的意志都顶礼膜拜。因为，上帝想让善仍是善。因为他想让真理仍是真理。按照上帝的意志，人被引诱并失去了自由。也是按照他的意志，像所有法则一样残忍的至死不渝毁灭了，而自由又回来了，回到人的身边，这就是《圣经》启示的内容。但通往启示的道路被我们理性漠不关心的真理和我们道德的法则切断了。我们对残酷无情或漠不关心的虚无的权力感到恐惧。但我们无力享受《圣经》颂扬的自由。我们比对虚无更害怕它。上帝不受任何东西，甚至善和真理的制约，却按照自己的意志制造了真理和善！我们随心所欲地感到，虚无有限制的一定性毕竟比上帝可能的无限性要好。克尔凯郭尔凭自己的经验相当清楚地了解非受造真理的毁灭性行动，修改了《圣经》，当至死不渝阻隔在上帝及其正被钉死的儿子之间，当自爱的"纯粹"慈善意识到自己无能时，他胜利了。确实，我们知道，克尔凯郭尔的话都是拷问时招认出来的。但是，

虚无的权力注定克尔凯郭尔和我们只能在人间生活，并以某种方式使恐惧成为我们思维须臾不可或离的伴侣。我们害怕一切，害怕上帝，在未确信他不会危害我们前不敢相信他。任何“理性”证据都不能驱散这个恐惧，相反，却助长了它。

荒谬正发源于此。存在的恐惧培育了荒谬，通过它克尔凯郭尔了解了罪并学会了遵循《圣经》指引去寻找它。罪的对立概念不是美德，而是自由。自由来自一切恐惧，来自强迫。同罪对立的概念是信仰，这是荒谬向他揭示的。这些是克尔凯郭尔存在哲学中我们最难接受的，也是他自己最难接受的。因此他说：信仰是人为争取可能而进行的疯狂斗争。存在哲学是信仰同理性为可能的斗争，确切地说，是为不可能进行的斗争。克尔凯郭尔没有追随思辨哲学的说法：“照理智那样去信仰”(credo，ut intelligam)。他像扔破烂似的把我们理解的东西抛弃了。他提到过先知的话：“遵守教规者以信仰为生”(justus ex fide vivit)。他也提到过使徒的话：一切非信仰的东西皆为罪。只有信仰独来独往，一无所“知”也不愿知的信仰，才能成为上帝制造的真理的源泉。信仰无所顾忌，目空一切。信仰呼吁意志决定一切存在。如果思辨哲学以此，以自明性为出发点，并作为必然的、不可避免的东西接受的话，那么，存在哲学通过信仰，就能战胜一切必然。“亚伯拉罕服从召唤到那个将得到遗产的国家去，自己也不知道究竟去向哪里”。天堂是信教者所到的地方，它之所以是天堂，因为信仰者到这里来了：“正因为不可能，所以才确信”。

信仰不是对理性揭示的看不见的真理的“信仰”，也不是对导师和圣书宣扬的生活规则的信任。这种信仰只是更不完善的认

知，只能像斯宾诺莎的“第三种认知”（tertium genus cognitionis）或莱布尼茨的非受造真理证明人的堕落。如果上帝无所不能，那么信仰意味着必然及一切由它产生的残酷的“你应该”的末日来临。没有真理，自由的曙光洒满大地，听吧，以色列！我们的上帝是唯一的上帝！也没有罪：上帝把它看作自己的并驱逐了罪和随之降世的一切恶。思辨哲学能解释“恶”，但解释之后恶依然存在，它不仅仍是恶，且证明自己是必然的、可以接受的、并变成永恒的基础。存在哲学则超越了“解释”，把“解释”看成最凶恶的敌人。不能解释恶，不能“接受”恶，也不能同它谈判，就像不能接受罪，也不能同罪谈判一样。恶可以而且应当被驱逐。

克尔凯郭尔的著作、《日记》以及间接表述，不断叙述了人同原罪、同起源于罪的生活的恐惧所进行的绝望、疯狂但又战战兢兢的斗争。理性思维及其支持者道德是人们赖以生存并遵循的，它们把克尔凯郭尔带向最可怕的东西，可能带向了无能。他被恩准经历世上以最可恶、最耻辱形式出现的无能：当他一碰心爱的女人时，她就变成了幻影。更不幸的是，他所接触的一切都变成了幻影，生命之树的果实他再也摘不到了，所有的人都会死，早在年轻时代就笼罩他心灵的绝望，对所有人虎视眈眈。但也是这个绝望使他超越平凡思维之上。于是他发现，就连他的无能也是幻影。他有时甚至比看到存在的虚幻更直接、更清楚地看到人类无能的幻影。无能似有又似无，无能像对乌有、非受造和虚无的恐惧一样。乌有的虚无随罪来到人世，征服了人。思辨哲学产生于罪并受之控制，不能从我们身上赶走虚无。相反，它却承认罪，把罪同一切存在紧紧地捆在一起。只要认知和智慧是我们真理的源泉，

虚无仍是生活的敌人。

克尔凯郭尔比世人更直接、更痛苦地经历了所有这一切。因此很少有人能像他这样真实地叙述罪和意志的无能。因此也很少有人能够而且想这样迫切、狂怒而又平静地赞美开辟信仰之路的荒谬。他不能使"信仰移动",他的意志瘫痪了,处于"昏厥"状态。但他极尽人之激情和仇恨诅咒自己的无能。这莫非不是信仰的第一次"转移"? 这不是信仰吗? 正宗的、真正的信仰? 他否定了理性真理,动摇了道德不可动摇的基础。如果理性是最高的,如果道德是最高的,亚伯拉罕就完了,约伯就完了,所有的人都完了:渗透一切非受造真理的"至死不渝"像巨蟒一样可怕地绞死了一切生命甚至上帝。

依据所闻,克尔凯郭尔继承了《圣经》中关于上帝万能、无所不能的福音。于是,当一切可能对他都结束时,或确切地说,因为一切可能都结束了,他挺身而出,响应号召。他认为,同我们理性与道德和睦相处的历史基督教是"它不死,人就不能生活"的怪物。适应于人类中等生活水平的历史基督教忘记了上帝,抛弃了上帝。它遵循"可能",确信上帝也应遵循可能。这样,克尔凯郭尔说,是基督教教徒取缔了基督。

克尔凯郭尔生前一直未引起人们的注意。他死后,越来越多的人捧起了他的著作,他已举世闻名。但存在哲学能战胜思辨哲学吗? 克尔凯郭尔能作为"人类导师"吗? 反正都一样。或许,他也无须成为"导师",毫无疑义,无须。应该认为,克尔凯郭尔的声音将永远是旷野呼告。追求万能的上帝的存在哲学发现,上帝不强迫人做什么,其真理既不攻击任何人,本身也无任何防护;上帝

是自由的，他创造的人同他一样，也是自由的。但堕落的、偷吃禁果的人的“无法实现的贪欲”最害怕神的自由，渴求普遍和必然的真理。“理性”的人能假设上帝听到的，不是爱子甚或亚伯拉罕、约伯的呐喊，而是神学硕士索伦·克尔凯郭尔的呐喊，这样上帝就打碎了我们思维强加于他的残酷的至死不渝，把克尔凯郭尔生活中这可笑而可怜的事情吹捧成世界历史事件了吗？上帝为什么使他摆脱知识树的诱惑，并还给在母腹中已衰老的他开辟生命之路的心灵青春和天真？为什么克尔凯郭尔对有限的狂热追求是无限的，尽管内部有矛盾，但因此从人的评价来看，这虽不可能和毫无意义，而从神的评价来看，可归结于那个能战胜一切“不可能”和“你应该”的“唯一需要”？[①] 对这个问题不能有两种回答。因此，克尔凯郭尔没有求助要求服从的理性和道德，而是转向赞扬果敢行为的荒谬和信仰。对此，他疯狂的、冷酷的、急切的、紧张的著作和演说只说明，旷野呼告是对奴役堕落之人的虚无的恐惧！争取可能的疯狂斗争就是疯狂地摆脱哲学家的上帝，追求亚伯拉罕的上帝，约伯的上帝，雅各的上帝。

① 再重复一遍克尔凯郭尔的话（《惧怕的概念》，第46页）：“娶皇帝女儿毕竟是美好的。信仰的骑士是唯一幸福的人：他统治了有限，而顺从的骑士在这里只是外来客。”